







MÉLANGES
DE LA
FACULTÉ ORIENTALE





UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH

BEYROUTH (Syrie)

MÉLANGES

DE LA

FACULTÉ ORIENTALE

V, Fasc. 2

VII Planches hors texte, 18 fig.

S'adresser au *Directeur des Mélanges de la Faculté Orientale*
Université Saint-Joseph, Beyrouth (Syrie)

ou à une des Librairies ci-dessous :

PARIS
Honoré Champion
5, Quai Malaquais

LONDRES
Luzac and Co
46, Great Russell St., W. C.

LEIPZIG
Otto Harrassowitz
14, Querstrasse

LE CAIRE
F. Diemer (Finck et Bayländer, Suc.)
P.O.B. 311

1912

NOTES DE LEXICOGRAPHIE HÉBRAIQUE

(suite)

par

le P. Paul Joüon, s. j.

VIII

La racine פלא dans Lév. 22, 21 ; 27, 2 ; Nomb. 6, 2 ; 15, 3, 8.

Dans ces cinq textes, פלא a un sens très particulier qui embarrasse les lexicographes. Dans les dernières éditions de *Gesenius*, F. Buhl a admis une seconde racine II פלא au sens fondamental de *séparer*, à laquelle il rattache nos textes : *ein Gelübde aussondern*, dem Zusammenhang nach so viel als *erfüllen* (15e éd.). Les autres lexicographes (et tout récemment König) préfèrent admettre une seule racine פלא au sens d'*extraordinaire, merveilleux*, d'où *difficile, impossible*. Mais il y a de notables divergences sur la nuance qu'il faut adopter dans nos cinq textes. C'est, si je ne me trompe, de Nomb. 6, 2 qu'il convient de partir, comme du texte le plus clair : איש כי יפליא לנדר נדר . König rejette le sens de *erfüllen* donné par Gesenius-Buhl et comprend : « *ein aussergewoehnliches* Gelübde leisten ». Mais il n'est guère vraisemblable que tout vœu (cf. Lév. 22, 21 etc.) ait été qualifié d'*extraordinaire*. Un vœu est extraordinaire en ce sens seulement qu'il n'est pas imposé par la loi, qu'il est laissé à la spontanéité de chacun, autrement dit à sa *générosité*. C'est probablement ce sens de *grandeur d'âme*, ou de *générosité* qui est visé par les LXX :

ὃς ἂν μεγάλως εὔξηται εὐχήν. C'est probablement aussi le sens de Saadia : نذر que le traducteur de la Polygl. Lond. rend par : qui *sponte* emiserit votum (1) On sait que le hifil suivi d'un infinitif avec ל a souvent un sens adverbial (2). Notre texte signifie donc : « celui qui agit *extraordinairement*, i. e. *grandement* (μεγάλως), *généreusement*, en faisant le vœu de nazir », c'est-à-dire : celui qui, dans sa générosité, fait le vœu de nazir » (3). Dans le second texte où se trouve le hifil (Lév. 27, 2) איש כי יפליא נדר la construction est différente, mais le sens est également : « celui qui fait *généreusement* un vœu. »

Dans les autres textes, on a לְפַלֵּא־נֶדֶר (Lév. 22, 21 ; Nomb. 15, 3, 8) (4). L'expression étant, dans les deux premiers textes, associée à נדבה *don spontané, don généreux*, il semblerait naturel de voir dans les consonnes פלא un substantif (5). Le sens serait ici *une générosité*, au sens concret, i. e. *un don généreux* (6). Le mot נדר serait déterminant par rapport à פלא, et le sens de l'expression totale serait : *une générosité votive, un don généreux votif*. Le sens de פלא serait donc assez analogue à נדבה qui lui est précisément associé dans Lév. 22, 21 ; Nomb. 15, 3. — Pour l'évolution de פלא au sens de *grandeur, générosité*, on peut comparer le sens d'*excellent* en néo-hébreu (voir Dalman, Levy).

IX

פִּנָּה au sens de *bataillon*.

Les dictionnaires modernes supposent à ce mot le sens métaphorique

---

(1) Saadia emploie ce même verbe dans tous nos textes, au sens de *faire*, ou *donner libéralement*. Mais ce sens de نذر est un peu étrange et s'écarte de l'usage classique.

(2) Cf. Joel 2, 21 ; Jér. 1, 12. etc.

(3) Comparer 1 Chr. 29, 5 מתנדב למלאת ידו : voulant spontanément (ou généreusement) consacrer une offrande (en l'honneur de Jéhovah).

(4) Remarquer encore dans les LXX μεγαλῦναι (Nomb. 15, 3, 8).

(5) Ehrlich (*Randglossen zur hebr. Bibel*, in Lév. 22, 21) vocalise פֶּלֶא, ce qui ne semble pas improbable.

(6) Comparer נדבה *spontanéité*, *générosité*, d'où *don spontané*, *don généreux*. De même, en français, *une charité* pour *un don charitable*.

de *chef, prince* dans Jug. 20, 2 ; 1 Sam. 14, 38 ; Is. 19, 13 ; Zac. 10, 4. Mais ce sens est ignoré des anciennes versions, sauf du Targum qui porte, dans les deux premiers passages, ריש . La Peshitto et l'arabe ont compris *tribu*, sens admis par le P. de Hummelauer (in 1 Sam. 14, 38). Ce sens toutefois semble devoir être précisé. Il s'agit, semble-t-il, non d'un groupement quelconque, mais d'un groupement militaire. On peut donc traduire par *bataillon* (comparer *cuneus* : troupe en *coin*). Je trouve que M. van Hoonacker (1) admet précisément le sens de *troupe* dans Zacharie 10, 4. Dans Is. 19, 13 il faut probablement lire le pluriel : « ils égarent l'Egypte, 'les' bataillons de ses tribus ». Dans I Sam. 14, 38 et Jug. 20, 2 on voit qu'il s'agit d'une convocation militaire. Dans le dernier passage il y a probablement surcharge ; il faut lire ou עם comme dans 1 Sam. 14, 38, ou שבטי comme dans Is. 19, 13.

X

פְּרָזִי

Les dictionnaires donnent ce mot comme substantif : « Habitant d'une localité ouverte, villageois. » Ce sens ne paraît pas exact et il est inconnu des anciennes versions dans Deut. 3, 5 ; 1 Sam. 6, 18. Dans ces deux passages ערי הפרזי , כפר הפרזי , on attendrait un pluriel (2), si le mot signifiait *villageois*. Il vaut beaucoup mieux voir dans פרזי un adjectif signifiant *non fortifié, ouvert*, et employé comme un substantif : *le* (*pays*) *ouvert* ou *la* (*localité*) *ouverte*. On peut comparer les constructions analogues citées par Ges.-Kautzsch § 126 *w*, König § 334 *n* et sqq. — Dans Esther 9, 19 le Ketib הַפְּרוּזִים signifie bien *habitant d'une localité ouverte* ;

(1) *Les douze petits prophètes*, p. 670. Le mot méritait d'être relevé à l'index hébraïque. Dans ce même verset de Zacharie, le mot יתד , qui suit, me semble désigner une autre division militaire, une escouade, une « tente » (littéralement : *pieu*, et spécialement le *pieu de la tente*).

(2) Dans Deut. 3, 5, il faut peut-être lire, en effet, פְּרָזִים (cf. LXX).

c'est un néologisme qui se retrouve en néo-hébreu (1) et qui n'a rien d'étonnant dans le livre d'Esther. Le Qeré הַפְּרָזִים est une correction de savant qui a préféré lire le mot ancien פְּרָזִי et lui a supposé le sens d'*habitant d'une localité ouverte.*

XI

פָּרִיץ = *effractor.*

Un des sens les plus usuels du verbe פרץ est *faire une brèche, une ouverture* dans un mur. De même le substantif פֶּרֶץ se dit spécialement d'une *brèche* ou d'une *ouverture* dans un mur. Dans Jér. 7, 11 ; Ez, 7,22 ; 18, 10 פָּרִיץ signifie certainement *voleur* (*avec effraction*), *effractor.* Ce sens est en partie reconnu par les versions : LXX : λῃστής (Jér. 7, 11) ; Vulg. : *latro* (Jér. 7, 11 ; Ez. 18, 10) ; Peshitto : ܓܝܣܐ (Jér. 7, 11) et ܬܪܘܥܐ = *effractor* (Ez. 7, 22). Ce sens précis, si conforme à l'analogie, a été parfaitement reconnu par la Polyglotte de Londres qui traduit *effractor.* Les lexicographes modernes ont adopté le sens vague de *violent*, probablement sous l'influence des trois autres cas où l'on trouve פריץ : Is. 35, 9 ; Ps. 17, 4 ; Dan. 11, 14. Mais dans ces trois textes, il me semble qu'il faut lire le mot עָרִיץ *violent*, morphologiquement semblable (forme qattīl ; Barth : *Nominalbildung* § 133 *b*) et graphiquement très ressemblant. Les LXX qui traduisent עריץ par λοιμός dans Jér. 15, 21 ; Ez. 28, 7 ; 30, 11 ; 31, 12 ; 32, 12) ont probablement lu ce même mot dans Ez. 18, 10 ; Dan. 11, 14 (λοιμός) au lieu de פריץ. Je traduirais donc :

> Jér. 7, 11 : caverne de *voleurs* (*effractores*).
> Ez. 7, 22 : des *voleurs* y pénétreront.
> Ez. 18, 10 : *voleur* et assassin.
> Is. 35, 9 : la plus ' violente ' des bêtes.
> Dan. 11, 14 : des hommes ' violents ' parmi ton peuple.

(1) Voir les dictionnaires de Dalman, Levy.

Dans Ps. 17, 4 les sentiers de l'homme 'violent' (1).

Il n'y a pas lieu de s'étonner qu'on ait en hébreu un mot spécial pour désigner le voleur avec effraction. De nos jours encore, il n'est pas rare, en Syrie, d'entendre parler d'un mur, soit en briques, soit même en pierres, que des gens hardis ont percé pour enlever un trésor, parfois même une jeune fille.

XII

פשט au sens de *fondre sur*.

Outre le sens *se dépouiller de*, פשט en a un autre dont la nuance est assez diversement interprétée. La plus exacte me semble être *fondre sur*, et plus rarement *faire une incursion* (Jug. 9, 33, 44 ; 20, 37 ; 1 Sam. 23, 27 ; 27, 8, 10 ; 30, 1, 14 ; Job 1, 17 ; 1 Ch. 14, 9, 13 ; 2 Ch. 25, 13 ; 28, 18). On s'est efforcé de rattacher étroitement entre eux les deux sens principaux que présente פשט en hébreu. Brown suppose le procès : 1) *put off* (one's garnment) ; 2) *put off* (one's shelter) i. e. *make a dash* (from a sheltered place). Buhl s'abtient, avec raison, semble-t-il, de relier entre eux les deux sens : mais la traduction *plündern*, d'où *einen Plünderungszug unternehmen*, ne semble pas exact. Le sens de *piller* n'est pas documenté au qal ; Buhl cite seulement Osée 7, 1 qui n'est pas clair et où il faut peut-être lire le piel. — Le sens *fondre sur* ne paraît pas se rattacher à celui de *se dépouiller*. Il semble provenir d'un sens antérieur *s'étendre* (cf. بسط) *se répandre* (cf. le judéo-araméen et le néo-hébreu), d'où *fondre sur* (en se répandant, en envahissant), toujours en parlant d'une collectivité (bande, armée). Ce sens antérieur ou étymologique apparaît, du reste, plusieurs fois dans les anciennes versions : LXX ἐξεχύθησαν (Jug. 9, 44 ; 20, 37) ; Vulg. : *diffusi sunt* (1 Ch. 14, 9, 13 ; 2 Ch. 25, 13, 18) ; *infuderunt se* (1 Sam. 23, 27) : Targum : אתפשטו (Job 1, 17) — L'explication admise ici est celle de Gesenius (*Thesaurus*),

---

(1) Le verset appellerait d'autres corrections, qui ne relèvent pas de mon sujet.

et plus explicitement encore celle d'Abu'l Walīd (1) : معناه الانبساط والانتشار بالغارة وشبهها.

XIII

רַבָּה

Dans חֲמַת רַבָּה et צִידוֹן רַבָּה le sens ne peut pas être *Ḥamat la grande, Sidon la grande*, רבה n'ayant pas l'article. Du reste l'hébreu ne pourrait pas dire non plus חֲמָת הרבה, car on ne trouve pas l'adjectif déterminant un nom propre. « Ninive la grande » ne peut se dire que נִנְוֵה הָעִיר הַגְּדוֹלָה (Jon. 3, 2). Dans ces appellations רבה est substantivisé (2), tout comme dans רבת בני עמון (= *Grandville* des Ammonites). Il faut donc comprendre *Ḥamat-Capitale, Sidon-Ville.* Comme le même nom désigne souvent en sémitique (3) et le pays et sa capitale (4) on évite toute équivoque en ajoutant רבה, quand on veut parler de la capitale (5). Ainsi dans Jos. 11, 8 ; 19, 28 † il y avait intérêt à spécifier qu'on visait la ville de Sidon et non la *Sidonie.* Dans Amos 6, 2 חמת רבה (6), c'est également la capitale qu'on veut désigner. Le « pays de Ḥamat », *le* Ḥamat est mentionné explicitement 2 R. 23, 33 ; 25, 31 ; Jér. 39, 5 (ארץ חמת) et (sans ארץ) Ez. 47, 17. Cette distinction est d'importance pour l'interprétation de l'expression fréquente לבא חמת. Il semble impossible que חמת puisse ici désigner la *ville* de Ḥamat; il ne peut être question que du *pays*, dont l'extrémité méridionale confinait à la frontière nord d'Israël. Il faut donc comprendre : « à l'entrée *du* Ḥamat ».

---

(1) *Uṣūl* (éd Neubauer) *s. v.*

(2) On sous-entendait sans doute à l'origine un mot tel que עיר, קריה.

(3) Actuellement encore مصر = *l'Egypte* et *le Caire*, شأم = *la Syrie* et *Damas*.

(4) On trouve צידון désignant l'ancêtre éponyme, le peuple, le pays (v. g. Jug. 10, 6) et la capitale !

(5) La capitale n'est pas nécessairement une *urbs magna* ; c'est l'*urbs major* à un titre quelconque.

(6) L'état construit opère la soudure intime des deux noms ; cf. König, § 337 *u*.

XIV

רהיט (Cant. 1, 17).

S'opposant à קורה *poutre* (principale), רהיט doit désigner une pièce de bois analogue à la poutre, soit une *solive* (1). Il est vrai que le mot correspondant syriaque ܪܘܛܐ dans Thomas de Marga (Book of Governors, t. I, p. 271, l. 19) (2) désigne des *branches*. Mais il est probable que le mot a une certaine extension et peut désigner aussi le *tronc* d'un arbre, tel que le peuplier, pouvant servir de *solive* (cf. Payne Smith *s. v.*). Il n'est pas sans intérêt de noter que dans certaines localités du Liban, par exemple à Zaḥlé, رَوْط (qui n'est autre que l'araméen ܪܘܛܐ) désigne précisément les *troncs* (de peupliers) employés comme *solives* pour les terrasses des maisons. Cet emploi est donc identique à celui de רהיט dans Cant. 1, 17. — Il est extrêmement probable que la racine est originairement identique : héb. רהט = ܪܘܛ comme ܪܗܛ = h. רוץ, عهد = עוד, ܒܗܬܐ = בוש. Un rapport entre *solive* et l'idée de *courir* (ܪܗܛ) semble peu probable.

(1) Voir P. Joüon : *Le Cantique des Cantiques* (1909). Paris (Beauchesne) in *h. l.*

(2) Chose étrange, Budde (*in* Cant. 1, 17) prête à Thomas de Marga la leçon ܪܗܛܐ ! Aussi toute sa note (qui a malheureusement passé dans Gesenius-Buhl, éd. 14 et 15) porte à faux.

Racines

I

Racines הלל.

Le groupe trilittère הלל a en hébreu un développement considérable. Avec Gesenius-Buhl, qui me semble, sur ce point, fournir la meilleure analyse, on peut distinguer trois racines distinctes : I הלל *briller* (=هلّ ; cf. هلال *croissant de la lune*) : II הלל : הִלֵּל *glorifier, célébrer* (=ܗܠܠ); III הלל : *être fou, insensé*. D'autres lexicographes veulent réduire ces racines à deux, quelques-uns même à une seule. En syriaque l'Aphel ܐܗܠ *se moquer de* offre un sens qu'on est embarrassé de classer. Bernstein (dans le *Thesaurus* de Payne Smith) le rattache à ܗܠܠ, tandis que Buhl le rattache à III הלל (als Thor behandeln).

Le sens de *folie* apparaît très clairement dans הוֹלֵל *fou, insensé* (moralement ou religieusement) dans Ps. 5, 6 ; 73, 3 : 75, 5 ; au Poel : *rendre fou, insensé,* dans Job 12, 17 ; Is 44, 25 : Eccle. 2, 2 ; 7, 7 ; à l'Hitpoel : *devenir fou,* dans Jér. 25, 16 ; 51, 7.

Ainsi qu'il fallait s'y attendre, il s'est produit des confusions entre racines voisines, souvent dans les versions, quelquefois aussi chez les Naqdanim, et peut-être déjà dans la langue elle-même. Dans Ps. 102, 9 il faut probablement lire מְהַלְלַי (de II הלל) : « mes *louangeurs,* ceux qui me célébraient jurent par moi » (1) avec LXX, Jér., Pesh. De même, dans Jér. 50, 38, le sens exige *se glorifier se vanter,* c'est à dire II הלל ; donc, à moins que יִתְהֹלָלוּ ne soit une forme métaplastique reçue dans la langue, ce qui n'est pas impossible, il faut lire יִתְהַלָּלוּ. Dans Ps. 75, 5 אַל־תָּהֹלּוּ : « J'ai dit aux insensés : Ne soyez pas insensés ! » est fort défec-

(1) Dans un jurement de malédiction (cf. Baethgen). Dans le premier stique, je lirais אֹהֲבַי « *ceux qui m'aimaient* me honnissent tout le jour » demandé par le parallélisme. Il y a d'autres exemples de confusion entre אהב et איב !

tueux pour le parallélisme ; le sens demande : « ne vous vantez pas » ; il faut donc lire probablement תִּתְהַלְּלוּ .

Dans 1 Sam. 21, 14, qui est passablement altéré, וַיִּתְהֹלֵל il *devint fou* (ou il *fit le fou* ?) ne serait qu'une pauvre répétition de la pensée qui précède : « il contrefit l'insensé » ; le TM est donc probablement corrompu; peut-être faut-il lire ויתהלך il *circula* .

Il reste deux textes difficiles où הִתְהֹלֵל est curieusement employé avec רֶכֶב Nah. 2, 5 ; Jér. 46, 9. Buhl et d'autres supposent le procès sémantique *être fou, s'élancer follement*, que présente de fait l'allemand *rasen*. Un pareil développement de sens est-il bien probable en hébreu ? il est permis d'en douter. Le fait que התהלל se rencontre deux fois avec רכב, et jamais avec d'autres objets, v. g. *chevaux* etc., invite à penser que ce verbe se rapporte à une particularité très spéciale aux chars. Les chars de guerre étaient souvent couverts de plaques ou de feuilles de métal (1) ; tels les « chars de fer » des Cananéens (Jos. 17, 16 etc.). J'inclinerais à penser que dans nos deux textes il est fait allusion à l'éclat métallique des chars et qu'il faut traduire *briller, étinceler* (= I הלל). Ce sens va particulièrement bien dans Nah. 2, 5 où les chars sont comparés à des « météores ignés » et à des « éclairs ». Le verbe התהלל , dans nos deux passages, rendrait l'impression que causaient au spectateur les chars de guerre bardés de plaques de métal.

Aux hypothèses émises sur la provenance du sens de *folie* qu'a la racine III הלל , on voudra bien me permettre d'en ajouter une autre. הֹלֵל *fou*, est peut-être à rapprocher de l'arabe هلال *croissant de la lune*. On sait que les anciens ont mis certaines maladies, entre autres la folie, en relation avec les phases de la lune (2). הֹלֵל serait donc *originairement* un « lunatique ».

(1) Voir Vigouroux : *Dict. de la Bible*. s. v. *Char* ; Daremberg et Saglio : *Dict. des antiq.*, s. v. *Currus*, p. 1636 ; Forrer : *Reallexicon der... Altertümer*, s. v. *Wagen* ; Nowack : *Lehrb. d. Archaeol.*, I, p. 367.

(2) Comparer les « lunatiques » de l'Evangile. Voir *Encycl. Biblica* s. v. *Madness*. — *Lunatique* (Matt. 4, 24) est rendu, dans la traduction Rodet (Beyrouth) المُعْتَرَى في رُؤُوس الأَهِلَّة « frappé aux néoménies ». De nos jours encore, dans certaines régions de la

II

Racine חדל

On admet généralement l'équation חדל = خَذَلَ, mais on n'a peut être pas poursuivi suffisamment les vestiges du sens primitif dans l'hébreu biblique. Le verbe خَذَلَ se dit spécialement d'une gazelle qui *se sépare, se tient à l'écart* du troupeau ; au sens transitif خَذَلَهُ signifie : *il s'abstint* ou *négligea de l'aider, il se tint à distance de lui, il l'abandonna* (1) (Lane). En hébreu, le sens matériel, *s'éloigner, s'écarter*, se retrouve encore dans quelques textes, et les versions anciennes l'ont rendu assez fidèlement dans certains cas, qui sont d'autant plus notables que le sens secondaire de *cesser* s'est montré plus envahissant. Ainsi חֲדַל מִמֶּנּוּ « laisse-nous tranquilles ! » (Ex. 14, 12) est rendu très étymologiquement par la Vulgate (*Recede a nobis*) et aussi par le Targum (שבוק מננא). Job 7, 16 signifie également : « *éloigne-toi de moi* » ; LXX : ἀπόστα ; Targum : פסק מני . La Peshitto traduit très exactement 2 Ch. 35, 21 ܦܪܘܫ ܠܟ ܡܢ ܐܠܗܐ ܕܥܡܝ « écarte-toi *du* dieu qui est avec moi. » De même dans 2 Ch. 25, 16, le sens est clairement *s'écarter* (cf. Vulg. : *discedere* ; Pesh. : ܦܪܘܫ). Ce même sens physique *s'écarter* est encore perceptible dans Ex. 23, 5 (notablement altéré) (2) : « tu ne t'*écarteras pas* de secourir » (l'âne de ton prochain succombé sous le faix), en passant à côté (LXX : οὐ παρελεύσῃ ; Vulg. *non pertransibis*). Mais déjà point ici le sens abstrait *s'abstenir de* (Targ. התמנע ; Saadia انتهى). Ce second sens avec diverses nuances : *renoncer à* (v. g. Gen. 11, 8) ; *omettre, négliger* (v. g. Nomb. 9, 13) est le plus fréquent.

Syrie, on attribue le retour des accès de frénésie et d'épilepsie, à l'influence de la *nouvelle lune*.

(1) Tandis que خذل est relativement rare et n'a pas abouti au sens de *cesser*, la racine apparentée عدل *s'écarter* est usuelle pour *cesser* comme חדל . L'idée de *s'écarter, s'éloigner* a souvent abouti à celle de *cesser* ; cf. arabe زال , ܥܒܪ : latin : *absistere, desistere*. Une autre origine de *cesser* est l'idée de *coupure*: v. g. انقطع ; prob[t]. שׁבת.

(2) Lire avec Ehrlich לא תראה comme Deut. 22, 4, et trois fois עזר au lieu de עזב .

A un troisième stade sémantique חדל a le sens de *cesser*, qui est relativement rare(1). A un dernier stade חדל semble aboutir au sens de *manquer*; mais ce sens est à peine documenté (peut-être Prov. 10, 19).

Dans Ps. 39, 5 מֶה־חָדֵל est fautif; il faut lire חלד, soit le subst. חֶלֶד (trad. Kautzsch[3]), soit plutôt, je crois, un adj. verbal חָלֵד : « que je sache combien je *durerai* ! », comme a lu probablement la Peshitto (ܡܢܐ ܩܿܐܡ) (2).

III

Racine חתת

Les formes verbales ou nominales de la racine חתת, qu'on trouve environ 70 fois dans la Bible, sont souvent, dans un même texte, traduites, soit par les anciens, soit par les modernes, de façons fort divergentes : et pourtant on est rarement choqué par une traduction quelconque, comme on l'est par un contre-sens ou un extra-sens caractérisé. C'est que la racine חתת, employée surtout dans des textes d'un style relevé et généralement oratoire, comporte en fait un certain vague : de sorte qu'avec une traduction même très approximative, on se trouve satisfaire en gros aux exigences du contexte. La manière notablement différente dont les LXX et la Vulgate d'une part, le Targum, la Peshitto et les rabbins (suivis en partie par les modernes) d'autre part, ont compris cette racine, invite à une étude plus attentive des textes. Il est rare qu'un peu de lumière ne jaillisse pas de ces recherches aussi utiles que fastidieuses. Pour ne pas mêler les conjectures aux faits positifs, nous examinerons d'abord les significations *réelles* de la racine, telles qu'elles ressortent des textes. Nous rechercherons ensuite le sens premier et la dérivation sémantique.

Un premier sens bien réel, c'est celui de *crainte*, *peur*, *épouvante*,

(1) Environ une dizaine de fois. Le mot usuel pour *cesser* est שׁבת dont le sens originaire, à en juger par l'assyrien et l'arabe, paraît être *couper*, *interrompre*. — שׁבת est souvent spécialisé au sens de *cesser le travail*, *chômer*.

(2) Voir une autre confusion probable de חדל et חלד dans Is. 38, 11.

effroi. C'est le sens le plus fréquent pour le verbe, et encore plus pour les formes nominales. Avec une exagération manifeste, les LXX l'ont vu presque partout. La Vulgate, qui subit souvent l'influence des LXX, l'a admis avec un peu plus de modération. Mais, chose curieuse, le Targum n'a vu ce sens que très rarement : Is. 31, 4 ; Mal. 2, 5 (verbe) ; — Gen. 9, 2 ; 35, 5 (nom). La Peshitto, qui concorde souvent avec le Targum (et parfois en dépend) traduit, au contraire, assez souvent, par *crainte*. Le sens de *crainte* est particulièrement certain dans les cas, fort nombreux, où חתת est associé à ירא *craindre* (1). Les modernes admettant tous ce sens, et très largement, il est inutile d'insister.

Mais il est un autre sens, très réel aussi, que les modernes n'ont pas généralement reconnu, sans doute parce qu'il leur a semblé s'écarter trop notablement de l'idée de *crainte*. C'est le sens de *honte, confusion*. Cette idée se rencontre, il est vrai, beaucoup moins souvent que celle de *crainte* (12 fois seulement, dont 10 dans Jérémie) (2).

Quand חתת est associé à בוש, ce qui arrive souvent, le sens de *honte, confusion* est particulièrement clair. Voici les textes :

Jér. 1, 17. Tandis que תחת a le sens de *crainte*, אחתך a plutôt celui de *confusion* : « Ne sois pas intimidé devant eux, autrement je te *confondrai* (hifil) devant eux. » (3)

Jér. 49, 37. A l'analogie du texte précédant (avec לפני) le sens est ici : « *Je confondrai* (hifil) Elam devant ses ennemis », plutôt que « J'épouvanterai... »

Au Qal, on trouve Jér. 8, 9 ; 14, 4 ; 17, 18 ; 48, 1 ; 48, 20 ; 48, 39 ; 50, 2, toujours avec בוש, dont חתת est alors manifestement un quasi-synonyme. Dans plusieurs cas, du reste, le sens de *crainte* irait assez mal au contexte :

(1) חתת a toujours une nuance plus forte que ירא.

(2) La racine חתת est employée 17 fois dans Jérémie : 10 fois au sens de *confusion*, 6 fois au sens de *crainte* (1, 17 ; 10, 2 ; 23, 4 ; 30, 10 ; 46, 5 ; 46, 27), 1 fois au sens de *faiblesse, impuissance* (51, 56).

(3) Ou, en imitant le jeu de mots de l'hébreu : « Sois inconfusible devant eux, autrement, je te rendrai confus devant eux. »

Jér. 8, 9 : « Les sages sont honteux, *confus*, attrapés » (1).

14, 4 : « ‘Les agriculteurs’ (2) sont *confus* . . . les paysans sont honteux. . . » (Ils comptaient sur la pluie, et la pluie n'est pas venue ; il ne s'agit pas d'*épouvante* !).

17, 18 : « Que mes persécuteurs soient honteux. . . . . qu'ils soient *confondus*. » (non : épouvantés !)

(Au verset précédent 17, 17, le substantif מחתה a nécessairement un sens analogue : « Ne sois pas pour moi une (cause de) *confusion*. »

48, 1 : « Elle est honteuse. . . et *confondue*. . . »

48, 20 : « Moab est honteux et *confondu*. » (3).

48, 39 (idem). Dans le même verset on a מחתה au sens de (objet d') *épouvante*.

50, 2 : « honteux et *confus* (bis).

En dehors de Jérémie, je trouve, au sens de *honte*, seulement :

Is. 20, 3 : « Ils auront *confusion* et honte, de la part de Coush en qui ils se confiaient. » (Il s'agit de la *honte* qu'on éprouve d'une déception, nullement d'une *crainte*).

Enfin, dans les paroles de Sennachérib rapportées dans 2 Rois 19, 26 (= Is. 37, 27), le sens est : « Leurs habitants sont impuissants ; ils sont *confondus* et honteux. »

Parmi les formations nominales, je ne trouve, au sens de *honte*, que מחתה (Jér. 17, 17), mentionné plus haut.

Avant les modernes, les anciennes versions avaient déjà méconnu ce sens. Seule, la Vulgate a une fois *confusio*, dans un passage (Prov. 10, 14) où, du reste, cette traduction ne s'impose pas (plutôt : *ruine*).

Un troisième sens réel, bien distinct des deux précédents, est celui de *faiblesse*, *impuissance*, et au degré intensif, *impuissance totale*, *anéantissement*, *ruine*. Ce sens, généralement méconnu aussi, ressort assez clairement des textes où il y a une opposition avec l'idée de *force* :

1 Sam. 2, 4 : « L'arc des guerriers est (devenu) *impuissant* ;
(mais) ceux qui succombaient sont ceints de *force* ».

---

(1) לכד au figuré (avec Ges.-Buhl[15]) ; non pas « capturés ».

(2) Voir Cornill, Duhm.

(3) כי, s'il est correct. n'est pas explicatif, mais affirmatif.

Rien de plus tentant que de traduire ici, comme le font les modernes, après le Targum et la Peshitto, par *briser*, d'autant qu'on dit שׁבר קשׁת (v. g. Jér. 49, 35 ; Os. 1, 5). Mais le sens de *briser* (1) n'existe réellement pas ! Les LXX ont traduit exactement, et selon les exigences du parallélisme antithétique, par ἠσθένησε (Vulg. : *superatus est*).

Les LXX et la Vulgate ont également refusé de traduire le texte analogue Jér. 51, 56 par *briser* (LXX : ἐπτόηται (!) ; Vulg. : *emarcuit*). Le sens est, en effet : « ' Leur ' arc est *impuissant* ». L'antithèse avec *force* est ici moins marquée que dans 1 Sam. 2, 4 ; elle ne ressort guère que du sens de גבור . — Il en est de même dans Abdias, v. 9 : « Tes guerriers seront impuissants » (trad. Zadoc Kahn : paralysés) .

Dans Prov. 10, 15, il y a manifestement antithèse entre מחתה et *force* :

« La fortune est au riche comme une place forte ;
la *faiblesse* (ou : *impuissance*) des petits, c'est leur pauvreté. »

De même dans Prov. 10, 29, où מ׳ a la nuance intensive d' *impuissance totale, ruine* :

« La voie de Jéhovah est une forteresse pour l'homme juste,
une (cause de) *ruine* pour ceux qui font le mal. »

L'antithèse existe aussi virtuellement dans Prov. 14, 28 :

« Une nation nombreuse fait la gloire du roi ;
le peuple disparaît-il, c'est l'*impuissance* (ou : la *ruine*) du prince.»

Is. 8, 9 est altéré ; mais dans la seconde moitié du verset il y a antithèse (cf. 1 Sam. 2, 4) :

« Ceignez-vous (de force): vous serez *impuissants* » (LXX, Vulg.: *vaincus*).

Dans d'autres passages, l'idée de *faiblesse, impuissance,* ou, au sens intensif, *anéantissement, ruine,* est assez clairement indiquée par le contexte :

Dans Job 32, 15, les interlocuteurs d'Elihou ne sont ni *éperdus*, ni

(1) La traduction *briser* est une de celles qui rendent les meilleurs services aux traducteurs embarrassés. Le Targum par exemple, traduit par תבר (Ps. 10, 18 ; Job 13, 25 : Is. 2, 19) le verbe ערץ qui n'a jamais ce sens !

même *confondus* : ils sont tout simplement *impuissants* (à répondre), c'est-à-dire *interloqués, réduits à quia* : « Ils sont *interloqués* ; ils ne répliquent pas. »

Dans Is. 31, 9, je croirais qu'il faut lire, au lieu de נֵס *étendard,* une forme de נוס *fuir,* à savoir l'infin. construit. Le sens serait : « Ils sont *impuissants* à ' fuir ' ». (Voir *infra* : Is. 7, 8 (avec מן) ; 51, 6).

Au sens intensif d'*anéantissement, ruine,* on a :

Is. 7, 8 : « Ephraïm sera *anéanti* (du rang) de peuple » i. e. « cessera d'être un peuple », comme traduisent les anciennes versions et tous les modernes.

Is. 51, 6 : « Ma justice ne sera pas *affaiblie* (au point de manquer) » i. e. « ne sera pas anéantie » (Il est parfaitement inutile de corriger en תחדל).

Le substantif מחתה a le sens de *faiblesse, impuissance* dans Prov. 10, 15 ; 14, 28 ; — d'*anéantissement, ruine* dans Prov. 10, 14, 29 ; 13, 3 ; 18, 7 ; 21, 15 (cf. Targum : שׁיצרא).

Les LXX ont admis l'idée de *faiblesse, impuissance* 1 Sam. 2, 4 : ἠσθένησε . Peut-être la traduction ἡττάω *avoir le dessous* (3 fois) se rattache-t-elle à cette idée ; mais je soupçonne fort ἡττάω d'être une traduction paranomastique de חתת (1). La Vulgate a une fois *emarcuit* (Jér. 51, 56) ; 7 fois *victus est* ou *superatus est.*

Nous avons ainsi épuisé les trois significations principales que présente en fait la racine חתת : *crainte, honte, faiblesse.*

Il n'est guère possible de douter que le sens de *crainte* ne soit un développement de l'idée de *faiblesse.* De même que le courage est la force morale (cf. latin : *fortitudo*), ainsi la crainte est essentiellement une faiblesse. De fait, dans certains cas, on pourrait traduire indifféremment par *peur* ou par *faiblesse,* par ex. Deut. 1, 21 = « Sois sans peur et sans *faiblesse* » (trad. Zadoc Kahn), et dans tous les textes où revient cette phrase.

Il est naturel de conjecturer que le sens de *honte, confusion* est éga-

(1) Dans Is. 51, 7 ἡττάω n'est pas du tout naturel, et semble provoqué par l'assonnance avec חתת .

lement un développement du sens de *faiblesse, impuissance* : la honte, comme la crainte, rend impuissant à agir, anéanti, déconcerté, interdit (1).

Le sens de *faiblesse* n'est-il lui-même qu'un emploi métaphorique, supposant un sens matériel tel que serait *déprimer, abattre, mettre dessous* (2), ou encore *briser*, comme le supposent les modernes ? Il est fort probable que le sens de *faiblesse* provient en effet d'un sens antérieur purement physique, mais ce sens antérieur nous échappe. En particulier, je ne vois nulle part dans la Bible que חתת ait le sens propre ou métaphorique de *briser*. Chose digne de remarque, les LXX n'ont pas traduit par *briser*, même dans les cas où cette traduction serait fort tentante et comme naturelle (3). On trouve le verbe συντρίβω une fois seulement (Jér. 48, 20), et encore peut-on se demander si le traducteur a vraiment lu ici חתת . C'est seulement dans les Proverbes qu'on trouve συντριβή, pour traduire מחתה ; mais συντριβή est employé là métaphoriquement, au sens d'*anéantissement, ruine* ; il n'est donc pas certain que le traducteur grec des Proverbes ait donné à חתת le sens étymologique de *briser* (4). De même, la Vulgate n'a pas pensé à *briser*. On trouve seulement une fois *contritio* (Prov. 18, 7), sans doute sous l'influence de συντριβή. Au contraire, le Targum et la Peshitto (en partie, sous l'influence du Targum) traduisent si souvent par תבר , ܬܒܪ qu'on peut admettre ici une intention étymologique (5).

C'est sans doute du Targum que les rabbins ont appris le sens de *briser* (6). Dalman donne bien à חתת en néo-hébreu le sens *briser*, mais Levy ne cite aucune exemple !

Le sens de *briser*, pour l'hébreu biblique, est donc conjectural ; avant de l'admettre comme réel, il faut attendre qu'on l'ait documenté (7). En

(1) Voir plus bas خزى avec les deux sens de *faiblesse* et *honte*.

(2) Le ת, première radicale, est si souvent secondaire, qu'on pourrait se demander si תחת *sous* n'est pas à rapprocher de חתת.

(3) Voir plus haut, p. [74].

(4) Noter encore συντρίβει (Prov. 17, 10) : חתת pour נחת !

(5) Mais d'après quelle analogie ?

(6) Voir Abou'l Walîd *s. v.*, et D. Kimḥi *s. r.*

(7) Du reste, en hébreu, l'idée de *brisement* n'aboutit pas au sens de *crainte*. Gesenius (*Thesaurus*, s. v. חתת) cite seulement Job 41, 17, qui ne prouve pas. (Voir *infra*).

assyrien *hattu* a seulement le sens *d'effroi* Gesenius (*Thesaurus*) avait probablement raison de rapprocher la racine arabe خت , malgré sa rareté. Elle a nettement deux des sens que nous avons constatés pour חתת : 1) *faiblesse, débilité* ; 2) *honte* (voir p. ex. *Freytag* et les dictionnaires arabes).

En résumé : 1) le sens primitif *briser* est conjectural et n'a guère de probabilité : 2) le sens fondamental est : *faible, impuissant* ; 3) il existe deux sens dérivés distincts : *a*) *crainte, épouvante* ; *b*) *honte, confusion*.

*
* *

Remarques. A. Formes verbales. — Le Nifal ne se trouve qu'une fois Mal. 2, 5 נִחַת (avec Brown, König, contre Buhl). Les auteurs donnent cette forme comme un parfait. A cause du הוא qui suit, j'y verrais plutôt le participe, malgré le pataḥ du TM (cf. Targum דחיל הוא) (1). La forme unique נחת est encore remarquable par la nuance que Malachie lui donne. La *crainte* dont il s'agit (חתת associé à ירא) est la crainte révérencielle, non la peur ou l'épouvante ; c'est le seul cas où חתת soit employé avec cette nuance atténuée.

חַת (Job 41, 25) est probablement infinitif construit (v. *infra*).

B. Formes nominales. — Les substantifs de la racine חתת sont relativement nombreux. Celui que l'on rencontre le plus souvent est מְחִתָּה. Il a les trois sens que nous avons constatés dans le verbe : 1) *faiblesse, impuissance* (Pr. 10, 15 ; 14, 28) ; *anéantissement, ruine* (Pr. 10, 14, 26 : 13, 3 ; 18, 7 ; 21, 15) ; — 2) *crainte, épouvante* (Is. 54, 14 ; Jér. 48, 39 ; Ps. 89, 41) ; — 3) *confusion* (Jér. 48, 39).

Les autres formations nominales ont uniquement le sens de *crainte*. חִתִּית est spécial à Ezéchiel.

חִתָּה est une forme plus simple et plus ancienne (Gen. 35, 5). Il faut la lire aussi Gen. 9, 2 (avec Samar.)

La forme insolite חַתְחַתִּים (Eccle. 12, 5) veut certainement exprimer une nuance très particulière de l'idée de *terreur*, ce que les traducteurs n'ont pas assez remarqué. Il s'agit de ces vertiges particuliers que nous

(1) Malachie a un autre Nifal unique נֵאָרִים (3, 9), au sens de ארור !

appelons des *phobies*, en particulier l'*agoraphobie*. Les mots מגבה ייראו ne signifient pas que les vieillards « craignent les montées » mais bien qu' « ils craignent les lieux élevés » (vertige des hauteurs) ; la seconde infirmité mentionnée est l'agoraphobie. Je traduis : « Ils craignent les lieux élevés ; ils ont des phobies dans la rue. » (1)

חת est donné par les dictionnaires à la fois comme adjectif et comme substantif. Comme il y a déjà plusieurs formes pour le substantif, il serait un peu étonnant que חת fût à la fois substantif et adjectif. Et de fait, dans Gen. 9, 2, le Samaritain a חִתַּת. Quant à Job 41, 55 (si texte correct), לבלתי indique un inf. construit. — Comme adjectif חת est plutôt adjectif verbal (forme *qatil*), comme תם et comme רב (1 Sam. 14, 19 ; 2 Sam. 15, 2). (Voir *supra* p. [48] n. 1).

חֲתַת (Job 6, 21) est bien suspect. Peut-être faut-il lire חתו ותיראו, ces deux verbes étant si souvent associés.

C. Remarques de critique textuelle (Job 41, 17 ; Is. 31, 4).

Le verbe חתת étant très souvent accouplé à un verbe signifiant *craindre*, c'est probablement une forme de חתת qu'il faut lire Job 41, 17, au lieu de יתחטאו, soit יֵחַתּוּ. Le משברים du TM cache un mot parallèle à אילים et sujet du verbe, peut-être גבורים (le מ initial serait dittographique du ם de אילים) : « Les héros ont peur quand il se lève, 'les guerriers' sont dans l'épouvante. »

Dans Is. 31, 4 c'est יענה qui fait difficulté : toutes les versions ont lu un verbe signifiant *craindre*, en parallélisme avec חתת, soit ירא.

IV

Les racines כאה et כהה, נכא et נכה.

Un examen des mots et des sens attribués à ces racines par les lexicographes fait découvrir plusieurs points discutables et invite à une révision des opinions communément reçues.

(1) Le sens obsédant de *briser* est ici fatal à Abou'l Walid qui comprend : les *crevasses* du chemin !

Il semble bien, d'abord, qu'il faille admettre avec Brown-Driver-Briggs, deux racines כהה. Pour l'une de ces racines (dans Brown : II כהה) on n'a, il est vrai, qu'un seul texte à alléguer, I Sam. 3, 13 (ולא כִהָה בם *et il ne les réprimanda pas*). Mais étant donné que כהה (ou כאה) est fréquent en araméen (syr. ܟܐܐ construit avec ܒ ; mandéen כאה (1) ; jud.-aram. כהה), et qu'il se trouve aussi en arabe (كهى *invectiver, gourmander*) (2), il est plus sage de conserver le TM que de corriger en הוכיח (3) avec Klostermann. Le Targum et la Peshitto ont naturellement כהה ב , ܟܐܐ ܒ . Le TM est conservé par Brown, Nowack, Budde, Schlögl, etc. — Cette racine II כהה *gourmander* semble bien autonome : le sens ne peut guère se rattacher à I כהה . Il est impossible de dire si la seconde radicale était originairement א ou ה (4).

Tous les autres exemples peuvent être rapportés, avec Brown, à l'autre racine I כהה , que nous allons examiner. Le sens propre de cette racine semble bien être *émoussé* (5), bien qu'on ne la trouve pas employée, en hébreu, en parlant d'un objet matériel émoussé Dans ce cas, en effet, on emploie קהה . Mais la parenté de cette racine avec כהה n'est guère douteuse (alternance du *k* palatal et du *ḳ* vélaire). (6) — La racine כהה s'emploie spécialement en parlant des yeux dont l'acuité visuelle est *émoussée* (Gen. 27, 1 ; 1 Sam. 3, 2 ; Deut. 34, 7 ; Job 17, 7 ; Zac. 11, 17). Dans Gen. 27, 1, les LXX traduisent très exactement par ἀμβλύνω , proprement *émousser* (7), sans doute sous l'influence du sens étymologique de כהה . — Par une légère extension du sens *émoussé*, on a dit, en parlant d'une mèche de lampe dont l'éclat est amorti, פשתה כֵהָה (Is. 42, 3) mè-

---

(1) Nöldeke : *Mandaeische Grammatik*, p. 72, note.

(2) Voir les dictionnaires indigènes. Lane omet ce mot.

(3) Remarquer que הוכיח , au sens de *corriger qn*, ne se trouve pas avec ב .

(4) Nöldeke (*ibid.*) : Die Wurzeln כהר und כאר sind uralte Nebenformen.

(5) Voir, par exemple, Kraetzschmar *in* Ez. 21, 12.

(6) Comparer la légère différenciation sémantique de דכך (דכא , דוך) *écraser* et דקק *broyer menu*.

(7) Le mot arabe كلّ *émousser*, s'emploie très bien en parlant de la vue. Il est précisément employé Gen. 27. 1 ; 1 Sam. 3, 2 dans la traduction Rodet éditée par les Jésuites de Beyrouth.

che *sans éclat, terne, obscurcie* (1). On emploie le même adjectif en parlant des taches de la lèpre qui ont une couleur mate, terne, sombre (Lév. 13, 6 sqq.). — Enfin de l'idée d'aspect *terne et sombre*, on est passé à l'idée morale de *tristesse* (2). On trouve, en effet, avec le mot רוח : רוח כֵּהָה (Is. 61, 3) *esprit triste* i. e. état d'âme triste, *tristesse* (Vulg. : *spiritus moeroris*) et וכהתה כל־רוח (3) (Ez. 21, 12) *et tout esprit sera contristé* (Targum : יתעמי *sera assombri, contristé*).

Si l'on examine maintenant les deux seuls textes sûrs où la racine est orthographiée avec א (כאה), on s'aperçoit que כאה est précisément employé avec לב (comme כהה l'est deux fois avec רוח), et semblablement au sens de *tristesse*. Dans Ps. 109, 16, נִכְאֵה לבב (à côté de עני ואביון) signifie bien *attristé, triste* (cf. Is. 66, 2). Et Ez. 13, 22 יען הכאות לב צדיק se traduit : « parce que vous avez *contristé* (4) le cœur du juste ». On ne peut donc guère douter que כאה ne soit identique à כהה. On sait avec quelle facilité א et ה s'interchangent.

Il convient de rapprocher immédiatement des textes où כהה (ou כאה) est employé avec רוח (ou לב) les deux expressions רוח נכאה (Prov. 15, 13; 17, 22; 18, 14) dont le sens est certainement aussi *tristesse* (5) et נכה רוח (Is. 66, 2) *attristé* (avec עני ; cf. Ps. 109, 16). — Prov. 15, 13 (17, 22; 18, 14) est vocalisé נְכֵאָה ; mais on peut se demander si cette vocalisation est légitime, et s'il ne vaudrait pas mieux vocaliser נִכְאֵה comme dans Ps. 109, 16, et y voir le Nifal de כאה. On peut élever le même doute sur le נְכֵה d'Is. 66, 2 qui peut être originairement נִכְאֵה ou נִכְהֵה. Comme נכאה de Prov. 15, 13 etc. et נכה d'Is. 66, 2 ont exactement le sens de *tristesse* comme כהה (Is. 61, 4 ; Ez. 21, 12) et כאה (Ps. 109, 16 ; Ez. 13, 22), et peuvent avoir été originairement un Nifal de ce verbe, c'est à cette racine

(1) La traduction *fumanie* (LXX, Vulg.) n'est pas justifiée.

(2) Le passage de *obscur, sombre* à *triste* est très naturel et se trouve dans beaucoup de langues. Voir, par exemple, en judéo-araméen כהה et עמא.

(3) On attendrait plutôt le *Nifal* (cf. Ps. 109, 16) !

(4) Targum אכהיתון *vous avez contristé*. Les corrections proposées au TM viennent de ce qu'on n'a pas reconnu à כאה son véritable sens.

(5) Dans Prov. 17, 22, le sens ressort clairement de l'opposition avec לב שמח *joie*.

qu'il faut ramener ces deux formes. Vouloir les ramener à la racine נכה *frapper* semble chimérique : on ne voit pas, d'après l'emploi pourtant très abondant de נכה *frapper*, qu'une expression telle que « frappé d'esprit » pût signifier *affligé, triste* (1). Il faut donc rapporter נָכֵא et נָכֵה à la racine כאה (כהה) *être émoussé, affaibli, sombre*, et non à נכה *frapper*. De plus, il est fort possible que נכאה (Prov. 15, 13 etc.) et נכה (Is. 66, 2 et aussi 2 Sam. 4, 4 ; 9, 3) soient mal vocalisés, et que cette vocalisation représente seulement l'opinion des Naqdanim, qui ont implicitement rattaché ces formes à נכה *frapper*. Si toutefois la vocalisation répondait à une réalité ancienne, il faudrait dire alors que נָכֵא et נָכֵה sont des formations secondaires, formées sur le Nifal נכאה (נכהה) traité comme le Qal d'un verbe פ״נ. On admet précisément une formation secondaire de ce genre pour נאוה (néo-héb. נאה), formé sur le Nifal de אוה et traité comme un פ״נ ; de même pour II נשׂא *illusionner*, formé sur שׂוא (cf. Ges.-Buhl[15]). Peut-être נבל et נחת sont-ils aussi des formations secondaires (2).

J'ai réservé pour la fin quelques textes douteux dont la discussion aurait interrompu la suite de l'exposé.

1° כאה. — Dans Dan. 11, 30 וְנִכְאָה *et il sera contristé* (3) est beaucoup trop faible. La Vulgate (*et percutietur*) a très probablement lu וְנִכָּה qui donne un sens excellent (4) : « et il sera battu ». — Pour כאים Ps. 10, 10, voir les commentaires.

2° כהה. — Is. 42, 4 לא יכהה (Vulg. : *non erit tristis*). Il semble qu'il faut lire au v. 4, au lieu de כהה et ירוץ, les deux mêmes verbes qu'au v. 3 : כבה *éteindre* (5) et רצץ *froisser*. — Nah. 3, 19 אין כֵּהָה. Le

(1) De même, au sens physique, נכה רגלים (2 Sam. 4, 4 ; 9, 3) ne signifie pas « frappé aux deux pieds », mais *affaibli, débilité*, i. e. « impotent des pieds » (Vulgate excellemment : *debilis pedibus*). Ce sens se rattache très naturellement à כהה *émoussé, affaibli* etc. — Comparer le procès sémantique analogue de ἀμβλύνω.

(2) Comparer les formations secondaires avec 1re rad. נ (cf. Ges.-Buhl *sub litt.* נ).

(3) La nuance des traducteurs allemands *verzagt sein*, d'après l'arabe, n'est pas documentée en hébreu.

(4) Nous aurions donc ici la confusion inverse de celle qui a été indiquée plus haut de נכה pour נכאה.

(5) Voir plus bas, Job 30, 8, une confusion analogue.

TM est probablement fautif. Avec LXX (ἴασις) et l'arabe de la Polygl. Lond. (لَيْسَ شِفَاءٌ لِانْكِسَارِكِ), je lis le mot rare גֵּהָה *délivrance* (spécialement d'une maladie), *guérison* (cf. Prov. 17. 22 ; Os. 5, 13), et je traduis : « Il n'y a pas de 'guérison' à ta fracture ; ta blessure est mauvaise. » (1).

3° נכא. — Job 30, 8 נִכְּאוּ מִן הארץ. Les traducteurs donnent à נִכְּאוּ le sens de נֻכּוּ et comprennent *percussi sunt (longe) a terra.* Mais cet emploi de נכה est très problématique et sans analogies. Il y a probablement une faute de texte. Les LXX ont lu נכבאו *être éteint* (2). Je lirais volontiers נחבאו *ils 'se cachent' (loin) du pays (habité)*, sens qui satisfait bien, semble-t-il, aux exigences du contexte. — Is. 16, 7 נכאים est extrêmement douteux et obscur.

4° נכה. — Ps. 35, 15 נכים. La correction d'Olshausen נכרים est vraisemblable et généralement acceptée.

En éliminant ces textes altérés, il reste qu'il existe en hébreu deux racines כאה (כהה) dont la plus usitée signifie *être émoussé, terne, affaibli*, et au moral *triste.* Au Nifal de cette racine doivent être rattachées certaines formes attribuées par les lexicographes à נכא* = נכה *frapper*, soit qu'elles soient mal vocalisées, soit qu'il faille y voir des formations secondaires ayant eu une existence réelle dans la langue.

V

Racines אסף , יסף , ספה , סוף .

Ces quatre racines, dont les deux premières sont d'un emploi très fréquent en hébreu, ont donné lieu à de multiples confusions de forme et de sens, non seulement dans les versions et dans la vocalisation du TM, mais encore dans la langue elle-même. La présente étude voudrait, s'il se peut, faire un peu plus de lumière en un sujet assez confus. Comme il con-

(1) Je trouve, après coup, que cette correction est indiquée par Abu'l Walīd Marwân ibn Djanaḥ (*The Book of Hebrew Roots*, éd. Neubauer (1875) p. 308).

(2) Voir plus haut, Is. 42, 4, une confusion analogue.

vient, nous nous efforcerons d'écouter toutes les voix de la tradition, au risque de n'être pas toujours d'accord avec les lexicographes modernes.

1° אָסַף signifie 1) *réunir, recueillir, ramasser*; 2) *ramasser à soi, retirer à soi*, et simplement *retirer, enlever*. Ce dernier sens est important à noter, car il a été prêté, indûment croyons-nous, à ספה. On *retire* (*à soi*) : les pieds (Gen. 49, 33), la main (1 Sam. 14, 19), le souffle (Job 34, 14, avec אליו), la colère (Ps. 85, 4), la paix (Jér. 16, 5), l'éclat (Joel 2, 10). On *retire* ou *enlève* : la lèpre (2 R. 5, 3, 11), l'âme (Jug. 18, 25; Ps. 26, 9), l'opprobre (Gen. 30, 23; Is. 4, 1), la joie (Is. 16, 10 = Jér. 48, 33). Mais אסף n'aboutit pas au sens de *faire périr, anéantir* : ce sens appartient à ספה (voir *infra*). C'est donc par abus et par confusion qu'on trouve parfois אסף au sens de ספה : Ez. 34, 29 אספי רעב : *périssant de faim* (ἀπολλύμενοι λιμῷ); Os. 4, 3 : *les poissons de la mer seront anéantis* (Pesh. ܣܦ); Is. 57, 1 : *les justes périssent* (parall. אבד). De même dans Soph, 1, 2 et Jér. 8, 13 אסף est pris, je crois, au sens de ספה : *j'anéantirai* (voir *infra*).

Les confusions entre אסף et יסף sont assez fréquentes. A côté du futur normal יֶאֱסֹף, on trouve un futur métaplastique יוֹסִף (pour יֹאסֵף), provenant de יסף (cf. Ges.-Kautzsch, § 68 *h*). Inversement, au Hifil de יסף on trouve des formes avec un א provenant de אסף (Ex. 5, 7; 1 Sam. 18, 29; Job 27, 19). — Comme exemples de confusion dans les versions, je citerai Is. 29, 1 où les LXX donnent à יסף le sens de אסף, et Jug. 18, 25 où ils donnent à אסף le sens de יסף.

2° Les sens de יסף ne font pas de difficulté; ils se réduisent aux idées d'addition soit numérique soit quantitative : *ajouter, augmenter*.

3° Pour ספה, les lexicographes modernes s'écartent notablement des anciennes versions. Ils lui donnent le sens fondamental d'*enlever, emporter* (*wegraffen, sweep away*). Or ce sens est entièrement ignoré du Targum, de la Peshitto et de la version arabe (Polygl. Lond.). Dans les LXX, on le trouve seulement dans deux passages (Ps. 40, 15; Is. 7, 20). Comme les LXX donnent également deux fois (Is. 13, 15; Deut. 32, 23) à ספה le sens de *réunir* (= אסף), il n'est pas téméraire de croire que, dans nos deux passages, ils ont pensé à אסף (au sens d'*enlever*). Par suite leur autorité est nulle pour le sens d'*enlever* qu'on suppose à ספה. — Dans

cinq passages (Nomb. 32, 14 ; 1 Sam. 26, 10 ; 27, 1 ; Is. 30, 1 ; Amos 3, 15) les LXX ont donné à ספה le sens de יסף *ajouter*. Enfin, dans les autres textes (Gen. 18, 23, 24 ; 19, 15 ; Nomb. 16, 26 ; Deut, 29, 18 ; 1 Sam. 12, 25 ; Jér. 12, 4 ; Prov. 13. 23) ils ont donné au verbe son véritable sens de *perdre, faire périr, anéantir*. Le Targum traduit ordinairement fort bien par שיצי *perdre, anéantir*. Deux fois (Jér. 12, 4 ; Amos 3, 15), le Targum et la Peshitto traduisent par סוף, ܣܦ qui est, en réalité, le correspondant sémantique de l'hébreu ספה. Saadia, dans deux passages (Gen. 18, 23 ; Nomb. 16, 26) se sert également de la racine سوف (= aram. סוף). Le verbe أساف signifie, en effet, *faire périr* (v. g. du bétail), et أساف الله *Dieu l'a fait périr* (cf. Lane) a exactement le sens de ספה dans Gen. 18, 23 ; 19, 15 ; etc. Il faut donc rapprocher ספה de l'araméen סוף, ܣܦ et de l'arabe سوف, non de ספא *ramasser*, سفا *soulever* (la poussière) (1). En parcourant les textes, on constate que le sens de *consumere, perdere*, admis par les anciens, convient parfaitement dans tous les cas où ספה n'a pas été confondu avec אסף ou יסף. Au sens intransitif (*périr, être anéanti*) on trouve le Qal seulement dans Jér. 12, 4 ; Am. 3, 15. Au sens transitif (*perdre, perdre entièrement, anéantir*) on a Gen. 18, 23, 24 (*Perdras-tu* (2) l'innocent avec le coupable ?) ; Is. 7, 20 *il anéantira, fera disparaître totalement* la barbe). Au Nifal, le sens est *périr* (Gen. 19, 15, 17 ; Nomb. 16, 26 ; 1 Sam. 12, 25 ; 26, 10 ; 27, 1) (3). Ce sens de *perdre* est le sens propre et unique de ספה. Dans Nomb. 32, 14 ; Is. 30, 1 ספות a clairement le sens d'*ajouter* ; on *pourrait* donc vocaliser סְפֹת (cf. Ges.-Kautzsch § 69 *h* N), mais le métaplasme *peut* appartenir à la langue. Il faut faire une remarque analogue pour 1 Sam. 15, 6 où אֹסִפְךָ *pourrait* être corrigé en אֶסְפְּךָ. — Enfin dans Ps. 40, 15 ספות est employé au sens d'*enlever* = אסף, qu'on trouve précisément en même contexte dans Jug. 18, 25 et Ps. 26, 9 (avec נפש) ; cf. Ps. 104, 29 (avec רוח) ; Job 34, 14 (avec רוח et נשמה).

(1) Mais, par contre, il faut rapprocher le minéo-sabéen سفا « vernichten » (Hommel : *Süd-arab. Chrestom.* § 42) ; non signalé dans Buhl[15].

(2) *Sweep away* (Brown), *wegraffen* (Buhl) sont manifestement exagérés.

(3) J'omets Deut. 29, 18 ; Prov. 13, 23 qui sont très obscurs.

4° Le verbe סוף est fréquent en araméen où il signifie *consumi, perire* et simplement *cessare, finire*. C'est dans ce sens atténué qu'on trouve סוּף en hébreu dans Esther 9, 28. Ce texte biblique est le seul où l'on trouve d'une façon certaine le verbe סוף. Dans סָפוּ (Ps. 73, 19) l'accent *mille'el* indique bien que le scribe vise le verbe סוף *finir*; mais le contexte demandant plutôt *périr, être anéanti*, il faut probablement l'accent *millera'* (סָפוּ, de ספה). De même, dans Is. 66, 17, au lieu de יָסֻפוּ *ils finiront*, il vaut beaucoup mieux vocaliser יִסָּפוּ *consumentur*. Nous avons dans ces deux cas une vocalisation due à un scribe de langue araméenne, familier avec le verbe סוף. Dans Soph. 1, 2, la vocalisation aramaïsante est encore plus remarquable : après l'infinitif absolu אָסֹף, le verbe אסף est vocalisé אָסֵף, comme si c'était le Hifil (jussif) de סוף ! (cf. Daniel : Aphel תָּסֵף). Dans Jér. 8, 13 on a אָסִיף au lieu de אֶסֹף. — Le substantif סוֹף *fin, extrémité*, ne se trouve que dans des textes postérieurs, au lieu de l'hébreu קֵץ. On peut donc conclure, avec Kautzsch (1), que la racine סוף est un emprunt de l'hébreu à l'araméen (2). — Ni סוּף *roseau*, ni סוּפָה *ouragan* n'appartiennent à cette racine.

VI

Racines יקע, נקע et תקע.

Il semble nécessaire de distinguer une double racine יקע : I יקע signifie *se disloquer* (Gen. 32, 26 : la cuisse de Jacob) ; *se séparer violemment* (Jér. 6, 8 ; Ez. 23, 17, 18). On trouve ce verbe seulement au futur (Qal); au parfait, on trouve uniquement le parfait de נקע (Ez. 23, 18, 22, 28). Les deux formes sont donc complémentaires. — II יקע se trouve employé au causatif dans Nomb. 25, 4 ; 1 Sam. 21, 6, 9, 13. Le sens est assez discuté. Aquila (1 Sam. 21, 6 ἀναπήξωμεν) donne le sens d'*empaler*, qui à cau-

(1) *Die Aramaismen im AT*, p. 67.

(2) En conséquence, il faut se garder de proposer facilement סוף dans les corrections de texte, comme fait, par exemple, Brown pour Jér. 12, 4 (s. v. ספה).

se de sa précision même, semble très probable. En conséquence, II יקע est probablement apparenté à תקע *pousser, ficher, enfoncer.*

VII

Racine לוץ.

Cette racine, dont la forme la plus fréquente est l'adjectif verbal לֵץ, réserve plus d'une surprise à qui s'avise d'examiner d'un peu près la façon dont l'ont comprise les anciennes versions et les lexicographes modernes. Comme cette petite étude est instructive et peut inciter quelque bibliste à renouveler ses résolutions de toujours vérifier soigneusement les matériaux que lui offrent lexiques et traductions, on nous permettra d'en esquisser ici les principales lignes.

Outre le verbe (לוץ ou ליץ), on trouve l'adjectif verbal לֵץ et le substantif לָצוֹן. En comparant entre elles les anciennes versions, on arrive à de curieux résultats. Toutes donnent souvent à la racine le sens de *méchanceté* : LXX 14 fois ; Vulgate 5 ; Peshitto 12 ; Targum 1. Le sens de *moquerie*, admis comme sens principal par les modernes (1), ne se trouve jamais dans les LXX, mais il est fréquent dans les autres versions : Vulgate 15 fois ; Peshitto 7 ; Targum 20. Enfin le sens de *folie* est rarement admis : LXX 2 fois ; Vulg. 2 fois ; jamais dans la Peshitto et le Targum. Et pourtant si nous procédons à l'examen intrinsèque des textes, en nous débarrassant de toute idée préconçue et de toute préoccupation étymologique, nous constatons que le sens de *folie* s'impose souvent et convient partout, et que le sens de *moquerie* n'existe pas. Quant au sens de *méchanceté* souvent donné par les versions, ce n'est qu'une légère modification de celui de *folie*, car la folie dont il s'agit est la folie morale, l'égarement moral ou religieux, donc l'iniquité et le péché.

Commençons par l'adjectif לֵץ dont le sens est plus aisé à déterminer. Le sens de *fou, insensé* est assuré par plusieurs textes où לֵץ se trou-

(1) Non, toutefois, par J. Fürst (2e éd. 1863).

ve associé, à des mots synonymes. On le trouve Prov. 1, 22 avec פתי *fou, niais*, et כסיל *sot* ; Prov. 21, 11 avec פתי et opposé à חכם *sage ;* Prov. 19, 29 avec כסיל . On oppose לץ à חכם dans Prov. 9, 8 (cf. 12); 13,1 ; 15,12 ; 20, 1 ; à נבון *sensé, intelligent* dans Prov. 14, 6 ; 19, 25. לץ est donc clairement un antonyme de *sage*, donc un *insensé*, un *fou*. Dans les quelques textes où לץ est associé à *méchant*, *pécheur*, on serait tenté de lui donner le sens de *méchant* ; mais l'*insensé* étant toujours conçu comme un homme qui agit *follement* en morale ou en religion, il n'y a pas lieu d'abandonner le sens propre de לץ (1). On gardera donc le sens d'*insensé* dans Prov. 9, 7 (avec רשע) et dans Ps. 1, 1 (avec רשע , חטא). Le sens de *fou* étant assuré par un nombre très suffisant de textes clairs, il est d'une bonne méthode de le retenir dans les textes où un autre sens serait également possible mais ne s'impose pas : Prov. 21, 24 ; 22, 10 ; 24, 9 ; ס 8, 11 ; 13,1. Même dans Is. 29, 20 il n'y a pas lieu d'abandonner le sens d'*insensé* (toujours au sens moral), puisque לץ est associé avec des mots exprimant l'iniquité (און ; v. 21 חטא). Prov. 3, 34 sera examiné plus bas, avec le verbe.

Semblablement le substantif לצון signifie certainement *folie* : Prov. 1, 22 (avec פתי); 29, 8 (opposé à חכם); Is. 28, 14.

Dans le verbe, le sens de *folie* apparaît clairement Prov. 9, 12 (opposé à חכם), et dans Is. 28, 22 où il doit avoir le même sens que לצון au v. 14. Dans Os. 7, 5 ce sens ne s'impose pas, mais ne fait aucune difficulté. Tous les autres textes où se rencontre le verbe לוץ présentent quelque difficulté. Prov. 19, 28 signifie probablement : « Le témoin pervers rend le jugement *insensé* » (comparer 20, 1 : c'est une chose *insensée* que le vin). — Prov. 3, 34 paraît gravement altéré, à en juger par les versions. Au lieu de אם il faut probablement lire אלהים (cf. LXX Κύριος) et restituer dans le premier stique un sens opposé à celui du second : « et aux opprimés il donne sa faveur ». Comme les ענוים sont plusieurs fois opposés aux עריצים *oppresseurs* (Is. 29, 19 et 20; Is. 11, 4* (l. עָרִץ); Ps. 10, 17 et 18, je hasarderais la conjecture לעריצים הוא יַעֲרִץ : « Dieu opprimera les op-

(1) Un autre mot pour *fou*, הולל, se trouve également associé avec רשע Ps. 73, 3 ; 75, 5 ; Eccl. 9, 3 ; avec פעל און Ps. 5, 6.

presseurs » (1). — Le TM de Prov. 14, 9 est inintelligible. Avant אולים, les LXX ont lu בית. En admettant בית ou בין et en lisant ילין on aurait un sens à peu près acceptable : « Le péché ‘demeure’ parmi les insensés, et parmi les justes la faveur (de Dieu ?) ». — Ps. 119, 51 est également altéré ; la traduction de la Peshitto ܐܠܨܘܢܝ me suggère la très légère correction graphique du ה en א : אלצני (cf. Jug. 16, 16) : « Les orgueilleux m'ont opprimé à l'excès ; mais je n'ai pas dévié de ta loi. »

Dans tous les autres textes on trouve le participe מליץ avec un sens entièrement différent de celui de *folie* et qui, probablement, provient d'une seconde racine לוץ. Le mot signifie clairement *interprète* (2) dans Gen. 42, 23, comme traduisent toutes les versions. Dans 2 Ch. 32, 31 il est employé pour désigner des *ambassadeurs* : cette extension de sens est très naturelle ; un *ambassadeur* doit connaître les langues étrangères. C'est probablement ce même sens d'*ambassadeur* qu'il faut admettre ב 10,2 (Knabenbauer : *internuntius*). Enfin une autre extension de sens paraît être *avocat, orateur*, sens qu'on a probablement dans les deux passages de Job où se trouve le verbe לוץ : 16, 20 (Targum : פרקליט *avocat*) ; 33, 23 (Vulg.: *loquens*). Le sens d'*avocat* se retrouve en hébreu moderne (cf. Buxtorf : Schulbaum : *Deutsch-hebr. Handwoerterbuch* (3).

Le substantif מליצה *énigme* se rattache à celui d'*interprète* (cf. Vulg. *interpretatio* : Prov. 1, 6 ; ב 47, 17) : c'est une chose à *interpréter*.

Nous sommes ainsi arrivé à conclure que le sens de *moquerie* n'existe pas dans l'hébreu biblique (4). C'est un sens propre au néo-hébreu, encore inconnu des LXX, mais déjà familier aux traducteurs de la Vulgate, de la Peshitto et surtout du Targum. On peût voir les textes talmudiques

(1) La traduction ὑπερήφανοι peut répondre à עריצים (cf. Is. 13, 11).

(2) Egalement en phénicien (Lidzbarski, p. 302).

(3) Dans Is. 13, 27 je lirais מֹלִדֶיךָ *ceux qui t'ont engendré*, i. e. *les ancêtres*, qui donne un excellent parallélisme, et se trouve précisément associé à אב dans Jér. 16,3.

(4) Il y a déjà longtemps que j'ai remarqué que beaucoup d'extra-sens et même de contresens se maintiennent dans les traductions grâce à leur caractère pittoresque. Je regrette pour le pittoresque si les *railleurs* de la Bible doivent s'effacer devant de simples *insensés*.

cités dans Levy ; *Aboda Zara* 19[a], par exemple, est très clair au sens de *moqueur* (1).

Resterait à déterminer le rapport de ce sens ultime de *moqueur* avec le sens biblique d'*insensé*. Comme analogie sémantique on pourrait citer سفه *être fou* (2) et *mépriser* ; et le latin *fatuus* : *insensé, fou* et comme substantif un *bouffon*, un *plaisant*.

Le rapprochement de ליץ avec le rare لوص *s'écarter* d'une chose, l'*éviter* me semble bien problématique soit pour le sens de *fou*, soit pour celui d'*interprète*. Ignorer à propos est une partie de la science !

VIII

Racine ערץ

Encore une racine dont l'interprétation a singulièrement varié ! Les modernes admettent le sens fondamental d'*épouvante*, *terreur* et rapprochent l'arabe عرص (=*trembler* ?). Abou'l Walîd (dont le flair sémantique a été si souvent égaré par son « arabomanie ») n'a pas pensé à ce rapprochement. Il donne pour premier sens à ערץ *casser, briser* (3). Les anciennes versions semblent admettre comme sens premier celui de *force*, *puissance*. Le développement sémantique apparaît alors simple et logique : 1) *force* ; 2) avec une nuance péjorative (cf. l'allemand *Gewalt*) *abus de la force, violence, oppression* ; 3) enfin, le sens subjectif de *redoutable* (par sa force) s'est surtout développé dans le verbe : *trouver redoutable, redouter*.

Le Targum, dans deux passages fort curieux, semble vouloir mettre en relief le sens étymologique de la racine. Dans Is. 8, 12, ערץ qui signifie très clairement ici *redouter* est traduit « appeler force » par le Targumiste, lequel rend ainsi 12 *b* : לדחלתיה לא תדחלון ועל תוקפיה לא תימרון תקוף « ce qu'il craint, vous ne le craindrez pas, et sa force vous ne l'*appellerez* pas

(1) Les formes ליצנא *moqueur*, ליצנית *moqueuse* du judéo-araméen proviennent certainement du néo-hébreu. La racine ליץ n'existe pas en araméen.

(2) Et aussi *pécher*, *forniquer* (notion de *folie* connexe à *méchanceté*).

(3) *Kitāb 'ul Uṣūl*, s. v. ; peut-être sous l'influence du Targum de Ps. 10, 18 ; Job 13, 25 ; Is. 2, 19.

force » (1) Le Targum traduit, ou, si l'on veut, explique de la même façon ערץ *redouter* dans Is. 29, 23. Si la traduction du Targum est défectueuse, son étymologie, par contre, semble excellente : le sens de *force* est antérieur à *redoutable, redouter*. Le Targum donne encore le sens de *force* au verbe ערץ dans Is. 8, 13 ; 47, 12 ; Job 31, 34. Quant à l'adjectif עָרִיץ, il le traduit toujours par *fort* (ordinairement par תַּקִּיף). De même la Peshitto traduit toujours עריץ par *fort* (ordinairement par ܥܫܝܢܐ). La Vulgate traduit surtout par *fortis, robustus*. Par contre, les LXX ont admis assez souvent un autre sens que *fort*.

Il ne sera pas inutile de passer rapidement en revue les divers emplois de l'adjectif et du verbe, en insistant sur quelques textes plus difficiles.

On trouve l'adjectif, sans nuance péjorative, au sens de *fort, puissant* (peut-être même, implicitement, *redoutable*) dans Jér. 20, 11 גבור עריץ « bellator fortis » ; 49, 25 ; probablement aussi (2) dans Ez. 28, 7 ; 30, 11 ; 31, 12 ; 32, 12. Le Ps. 37, 35 signifie : « J'ai vu le méchant *puissant* » (Targ., Pesh.) (3). Dans un seul texte (Prov. 11, 16) on trouve la nuance *fort* (*de volonté*), *énergique* : les hommes *énergiques* conquièrent les richesses » (4). Partout ailleurs עריץ est pris au sens péjoratif de *violentus*, et plus spécialement d'*oppresseur*. עריץ est même le terme le plus fréquent pour désigner l'*oppresseur* (5). Cette nuance ressort, en particulier, des textes où il est question de *délivrance* (Jér. 15, 21 ; Job 6, 23) et dans ceux où l'on oppose עריץ à *opprimé* (עָנָו) Ps. 10, 17 et 18 ; Is. 29, 19 et 20 ; Is. 11, 4* (lire עָרִיץ au lieu de ארץ).

Le verbe présente un développement sémantique analogue. Le sens

(1) D'où il suit que le TM est très probablement mutilé. Je lirais avec le Targum ואת מערצכם לא תעריצו, comme l'exigent le parallélisme et l'analogie du v. 13.

(2) Abul'l Walid : اقويا

(3) Le mot suivant מתערה ne donne pas de sens. Je lirais avec LXX, Pesh. : מִתְעַלֶּה *s'élevant*.

(4) Les βιασταί (*violenti* rapiunt illud) de Matt. 11, 12 répondraient assez exactement, je crois, aux עריצים de Prov. 11, 16.

(5) Dalman donne uniquement le sens de *Bedrücker* pour le néo-hébreu. (Levy omet le mot).

premier est *exercer (sa) force*, ou, avec une nuance péjorative (comme pour l'adjectif) *exercer violence* ou *oppression* sur quelqu'un, *opprimer* ou *subjuguer* (au figuré). Cette nuance a été assez bien rendue par la Peshitto: ܟܒܫ *subjuguer* Is. 2, 19, 21 ; ܩܘܡ Job 13, 25 (et, à tort, 31, 34 où ערץ signifie certainement *redouter*). Saint Jérôme a visiblement recherché la nuance exacte en recourant, dans Job 13, 25, à la périphrase étymologique *ostendis potentiam tuam*, qui rend fort bien le sens. — Dans Is. 47, 12, il n'y a pas de nuance péjorative : תערוצי est employé comme synonyme de תוכלי *tu l'emportes* ; le sens est donc *avoir la force, être le plus fort*, comme l'ont bien vu les LXX (ἰσχύσαι) et Jérôme (*fieri fortior*) ; cf. Targum מתקף ܠܡܥܫܢ. La nuance péjorative apparaît dans Job 13, 25 : « Vas-tu *déployer ta force* contre une feuille chassée (par le vent) ? » et plus clairement encore dans Is. 2, 19, 21 : « quand il se lèvera pour *subjuguer* la terre » (1). Enfin, dans Ps. 10, 18, le sens d'*oppression*, spécialement développé dans l'adjectif, ressort assez bien du contexte : « Pour faire justice à l'orphelin et au faible : il n'y aura plus personne dans le pays pour *opprimer* ».

Dans tous les autres exemples du Qal (2) (Job 31, 34 ; Deut. 1, 29 ; 7, 21 ; 20, 3 ; 31, 6 ; Jos. 1, 9) ainsi qu'au Nifal (Ps. 89, 8) et au Hifil (Is. 8, 12 ; 29, 23) nous trouvons très nettement l'idée de *redoutable* (par sa *force*), déjà signalée comme implicite dans l'adjectif. Le sens doit être originairement *trouver fort* (3), *trouver redoutable*, d'où *redouter*. La nuance *épouvante*, *terreur*, donnée par les modernes est certainement exagérée : elle est probablement due au rapprochement malencontreux avec l'arabe عرص. Or عرص, qu'on traduit par *trembler*, ne se dit que de certains tremblements particuliers, comme celui de l'éclair, de la peau ; le sens propre est *s'agiter d'une façon vive et rapide*.

ערוץ (Job 30, 6) n'a probablement rien à faire avec notre racine.

(1) Nullement « pour *épouvanter* la terre », comme on traduit ordinairement.

(2) On peut se demander si les formes du Qal signifiant *redouter* ne devraient pas être plutôt vocalisées en Hifil.

(3) Cf. le Targum d'Is. 8, 12 ; 29, 23 cité plus haut. Comparer pour le processus, v. g. הקל *mépriser* (2 S. 19,44), proprement *trouver léger* = استخف *trouver léger, méprisable ; mépriser*.

Abou'l Walîd lui donne déjà le sens de *fente, crevasse,* proposé depuis par Barth (*Wurzeluntersuchungen*, p. 36).

Si מַעֲרָצָה (Is. 10, 33) est correct, ce qui reste possible, le sens me semblerait être « avec puissance » (LXX, Pesh.) ou mieux « avec violence » (1) bien plutôt que « avec épouvante ».

Dans Is. 8, 13 מַעֲרִיץ (qu'il faut peut-être vocaliser מַעְרָץ avec Duhm), synonyme de מורא ne peut signifier que « ce que l'on redoute ». Nous avons dit qu'il fallait suppléer ce même mot au v. 12.

En résumé l'adjectif עריץ signifie *fort, puissant, redoutable; violent,* et spécialement *oppresseur*. Le verbe ערץ signifie *exercer force* ou *violence; redouter*. Une des causes qui peuvent expliquer la grande diversité d'interprétations données à cette racine, c'est qu'elle ne se rencontre que dans le style élevé, où le contexte fait moins facilement ressortir la nuance précise. De l'ensemble des textes et de l'autorité des versions, surtout des deux versions araméennes, il résulte assez clairement que le sens premier de la racine est celui de *force* et non celui de *crainte*. Dans ce sens de *force,* la racine ערץ semble spéciale à l'hébreu. Toutefois G. Hoffmann (2) a signalé certains cas où ܥܪܙ est employé au sens de *violence, oppression* (θλῖψις). Cette racine ܥܪܙ serait donc, je pense, distincte de ܥܪܙ *obviam ire* (= عرض).

(Voir la table p. [51])

Octobre 1911

(1) Abou'l Walîd : بعنف وكسر.

(2) *ZDMG*, t. 32 (1878), p. 762 ; et cf Brockelmann : *Lexicon syriacum* s. v.

III

NOTES DE CRITIQUE TEXTUELLE (suite) (1)

(Ancien Testament)

par le P. Paul Joüon, s. j.

Genèse : 1,14 ; 18,5 ; 27,40 ; 29,11 ; 31,35 (45,5) ; 42,1 ; 47,17 ; 49,10. — Exode : 2,9 ; 5,9 ; 9,28 ; 10,21 ; 12,13 ; 14,25 ; 15,6 ; 18, 9,11,15,16 ; 19,9 ; 20,18 ; 21,19 ; 32,4,17 ; 34,7.—Lévitique : 13,55 ; 14,57. — Nombres : 2,2 ; 5,18 ; 22,7 ; 23,1-4 ; 27,18, 20 ; 31,3 ; 32,32. — Juges : 3,20. — 1 Samuel : 1,5 ; 2,10 ; 8,16-17 ; 12,3,14 ; 15,9 ; 16,12 ; 20,9 ; 22,14 ; 28,12 ; 30,17. — 2 Samuel : 1,14 ; 6,21 ; 10,3 ; 11,23 ; 16,19 ; 18,11-12 ; 23,1.—1 Rois : 8.30,35,38 : 11,25 ; 14,14 ; 21,20 ; 22,35. — 2 Rois : 6,8-10 ; 7,6,13 ; 9,7 ; 10,6 ; 11, 4 sqq. ; 15,5,20 ; 19,11 ; 21,13 ; 23,6,24,29 ; 24, 14. — Nahum : 3,6. — Malachie : 2,12. — Proverbes : 17,10.

(1) Voir *Mélanges*, t. IV, pp. 19-32.

Genèse 1,14 לְאֹתֹת : l. לְעִתֹּת.

Les premières lignes des manuscrits, généralement bien soignées par les copistes, ne sont pas cependant exemptes de fautes. Même dans le premier chapitre du premier livre de la Bible, des divergences assez nombreuses des LXX montrent que le texte hébreu a subi des altérations. Plusieurs corrections, plus ou moins probables, ont été proposées dès les toutes premières lignes de notre TM : v. 9 מקום ; v. 11 תדשא ; v. 15 למארות etc. Au v. 14 לאֹתֹת fait une sérieuse difficulté, bien sentie par certains modernes (voir, en dernier lieu, Skinner *h. l.*) : « et (les luminaires) serviront pour des *signes* et pour des dates, et pour des jours et des années ». Le mot *signes* fait disparate avec les trois autres. Rien n'autorise à subordonner אתות à ce qui suit : « ils serviront de signes *pour* des dates.. », et ce sens, du reste, est fort alambiqué. Les *signes* célestes sont ici absolument hors de propos (cf. Jér. 10,2). Je lis לְעִתֹּת « pour des moments ». Le sens ainsi obtenu est excellent. En supprimant le ל de למועדים, qui a dû s'introduire consécutivement à la leçon אתת, on a le couple « moments et dates » symétrique à « jours et années ». Le couple « moments et dates » devait être usuel puisqu'on le trouve dans Act. 1,7 χρόνους ἢ καιρούς (bien traduit par Salkinson-Ginsburg את־העתים ואת המועדים) et dans Sap. 8,8 : ἐκβάσεις καιρῶν καὶ χρόνων (1). — Le pluriel עתות se trouve encore Ps. 9,10 ; 10,1 ; 31,16 ; il est fréquent en néo-hébreu (Levy).

La symétrie du groupe עתות ומועדים est d'autant plus parfaite que עת, selon l'étymologie la plus probable, vient de יעד, tout comme מועד ; les deux mots sont synonymes et désignent les *points fixes* du temps (2). Pour le *temps* au sens de *durée*, l'hébreu n'a pas de mot propre (3) : on se

---

(1) D'autre part עתים est associé à ימים dans Ez. 12,27.

(2) Pour עת le sens de *point temporel*, *instant* (et non *durée*) est rendu évident par le choix de l'accusatif עתה *cet instant* pour exprimer l'idée de *maintenant* ; cf. *supra*, p. [14]. Au sens *duratif*, je ne trouve guère que l'expression בכל עת (probablement tardive : Esth. 5,11 ; Prov. 8,30); voir *supra*, p. [57] n. 1.

(3) En araméen (et en arabe), le mot propre pour temps *zaman* est emprunté au perse.

sert tout simplement de ימים (1). Ici le couple ימים ושנים désigne le temps comme *durée*, comme le couple précédent désigne les *points déterminés* du temps (2).

L'indicatif והיו « et ils serviront » est incorrect si on le considère comme continuant le jussif יהי de 14 *b* ; il faudrait ויהיו *et sint*. A mon avis l'indicatif והיו continue l'infinitif להבדיל. On peut voir de nombreux exemples de futur continuant l'infinitif, et en particulier l'infinitif avec ל dans Ges.-Kautzsch § 114 *r*, v. g. Is. 10,2 ; 13,9 ; 14,25 etc. Cette construction élégante n'est pas déplacée dans ce morceau de prose relevée. Il faut donc comprendre : « *pour* séparer le jour et la nuit et *pour* servir. . . » Au contraire le והיו du v. suivant commence une nouvelle phrase : « Et ils seront. . . »

Genèse 18,5 : vocaliser תֵּעָשֶׂה.

Il peut sembler téméraire de vouloir vocaliser autrement que les vieux Naqdanim, surtout quand un changement ne s'impose pas impérieusement. Mais toute erreur de texte, si indifférente soit-elle pour le sens, peut avoir un retentissement fâcheux en grammaire ou ailleurs. Il n'est pas inutile de signaler une minime erreur soit certaine, soit seulement probable : le mot ainsi stigmatisé ne fera plus autorité pour l'établissement de telle loi de morphologie ou de syntaxe. Dans Gen. 18,5 les Naqdanim ont vocalisé תַּעֲשֶׂה en Qal : « Tu feras (ou : tu peux faire) ainsi que tu as dit. » Ce sens ne paraît pas très naturel. Le petit discours d'Abraham aux « trois hommes » contenait une invitation à s'arrêter, puis une offre circonstanciée de services. Il semble plus civil de répondre : « Nous acceptons ton invitation » que : « Tu peux exécuter tes offres de services ». De plus, pour ce second sens on aurait tout simplement l'impératif comme

---

(1) V. g. *longtemps* = ימים רבים ; *quelque temps* = ימים מספר ; ימים אחדים ; *tout le temps* = כל הימים.

(2) De même dans Isaïe 13,22 עת temps au sens *ponctuel* s'oppose à ימים temps au sens *duratif*, comme il ressort clairement du choix des verbes : « Le *moment* de sa (fin) est près d'arriver, et son *temps* ne se prolongera pas. »

dans 1 R. 17,13. Il semble donc préférable de vocaliser תֵּעָשֶׂה : « Il sera fait comme tu désires », ce qui est plus discret et plus courtois (1). Les Naqdanim ont donné à תעשה la vocalisation la plus fréquente, celle du Qal ; c'était d'autant plus tentant que pour « il sera fait » on a plutôt le masculin יֵעָשֶׂה (2) (cf. Lév. 24,19; Deut. 25,9 ; 1 S. 11,7 ; Abd. 15). Il est intéressant de noter que le Nifal תֵּעָשֶׂה a été méconnu quatre fois sur sept par les Septante (Ex. 25,31 ; 35,2 ; Lév. 2,11 ; 23,3).

Genèse 27,40.

Le TM תריד étant désespéré, et les versions n'offrant rien de mieux, on est autorisé à soupçonner une très ancienne altération. D'après le sens, on attendrait plutôt une troisième personne qu'une seconde. Peut-être faut-il lire הִכְבִּיד « et quand ' il aura rendu (le joug) trop lourd ' , tu secoueras le joug de ton cou ». הכביד est le mot propre, en pareil cas (cf. 1 R. 12,14 [avec la révolte (v. 16) comme conséquence d'un joug trop pesant] ; Is. 47,6, et elliptiquement Néh. 5,15).

Genèse 29,11.

וַיִּשַּׁק du texte massorétique est passablement étrange. Comment Jacob put-il donner un baiser à Rachel *avant* de s'être fait connaître à elle comme son cousin ? Je croirais qu'il faut vocaliser וַיַּשְׁק « et Jacob donna à boire à Rachel ». Après avoir abreuvé le troupeau de Rachel (v. 10), il lui offre à boire à elle-même, et c'est alors que, l'émotion le gagnant, il se met à pleurer. Le ל ne se rencontre pas, il est vrai, avec השקה , mais le narrateur a peut-être intentionnellement opposé cette construction: « donner à boire *à* quelqu'un » à la construction avec l'accusatif du v. précédent:

(1) Il est même possible de traduire : « Qu'il soit fait.. ». Cf. Luc 1,18 γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου.

(2) Pour le féminin, cf. Kautzsch : *Hebr. Gr.* § 144 *b* et v. g. Is. 7,7.

« abreuver les troupeaux ». Du reste, il est possible que le ל soit consécutif à l'interprétation : « il baisa ».

Genèse 31,35 (45,5) : חרה בעיני (?).

On a discuté sur le point de savoir si חרה, qui exprime ordinairement la *colère*, n'était pas employé parfois pour la *tristesse*. Buhl qui admettait ce dernier sens dans quelques cas (voir la 12e éd.) l'a rejeté complètement dans la dernière édition (15e). Brown ne donne pas le sens de *tristesse, affliction*. Il semble bien en effet qu'on peut traduire toujours par *colère*. Kaempf (1) a revendiqué ce sens en particulier pour Gen. 4,5 ; Néh. 5,6. Pour le texte particulièrement difficile 2 Sam. 6,8 où le sens de *colère* est impossible, il a proposé la correction וַיֵּצֶר (cf. 1 Sam. 30,6 ; 2 Sam. 13,2) (cf. Pesh, ܐܬܥܩ) qui est excellente (2).

Si, comme je le crois, חרה signifie toujours *colère*, l'expression חרה בעיני de Gn. 31,35 ; 45,5 n'a pas de sens. Au lieu de אל יחר, je lirais אל ירע *qu'il ne soit pas déplaisant, pénible* ou *dur* (3). Cette correction est appuyée par les versions. La Peshitto porte dans les deux cas ܐܬܥܩ. Dans 45,5, la Vulgate a *durum videri*. Les LXX ont ici σκληρὸν φαίνεσθαι, mots qui traduisent précisément רע בעיני dans 21,11,12.

Genèse 42,1.

On a suspecté avec raison l'étrange תתראו du TM. Mais pourquoi n'a-t-on pas pris, pour point de départ de la restitution, le sens donné par les LXX (ῥαθυμεῖτε), par saint Jérôme (*negligitis*) et — chose curieuse — par Saadia (تتوانوا) [Polyglotte de Londres], sens qui va parfaitement au contexte ? Il suffit de lire תתרפאו avec א anormal (4), ou, en orthogra-

(1) *Das Hohelied*[1] (1890), p. 221.

(2) Elle est adoptée comme *possible* dans la *Bible* de Kittel.

(3) L'expression s'emploie soit avec une nuance faible, soit avec une nuance forte.

(4) Cf. מרפא (Jér. 38, 4) pour מרפה. et Gesenius-Kautzsch § 75 *nn-rr*.

phe normale תתרפו : « Pourquoi vous montrez-vous négligents? » On a précisément ce mot dans Jos. 18,3, au début d'une objurgation.

Genèse 47,17.

Le contexte amène naturellement à penser que וינהלם signifie *pourvoir de, fournir de*. Mais il est invraisemblable que נהל *conduire un troupeau* (originairement : à l'*abreuvoir*) puisse aboutir à ce sens. Il faut probablement lire ויכלכלם [ב]לחם, sauf à supprimer le ב s'il est consécutif à l'altération du texte. C'est bien le verbe כלכל que les LXX (ἐκτρέφειν) ont lu ; comparer 50,21 διατρέφειν. Le Targum d'Onkelos traduit זון *nourrir* comme au v. 12, et la Peshitto ܬܪܣ comme au v. 12.

Genèse 49,10.

Ce verset fait partie d'un morceau poétique dont le texte, comme il arrive d'ordinaire, a été d'autant plus maltraité par les copistes qu'ils le comprenaient moins. On est tout d'abord étonné de trouver שבט et מחקק en parallélisme (1). Comme le parallélisme est généralement bien observé dans le poème, il est très probable que l'un des deux mots a été altéré. Les LXX (ἄρχων), ainsi que les Targumim, ont lu, si je ne me trompe, שֹׁפֵט *juge, chef*, au lieu de שֵׁבֶט, et cette leçon paraît fort bonne ; שֹׁפֵט est encore associé avec מחקק dans Is. 33,22. Quant à מחקק, il signifie toujours *commandant*. Le sens *bâton de commandement* est absolument inconnu des anciennes versions. Gesenius (*Thesaurus*, s. v.) semble donner comme premiers introducteurs du sens *bâton de commandement* Herder et Justi. Le parallélisme de מחקק avec le שבט du TM a probablement beaucoup contribué à faire admettre ce sens. — Les mots מבין רגליו désignent les *genitalia* comme dans Deut. 28,57 et sont compris en ce sens par les versions (LXX : μηρῶν : Vulg. : *femore*).— Quant aux derniers mots si discu-

(1) Dans Jug. 5,14 le *participe* מחקקים est en parallélisme avec le participe משכים בשבט.

tés du TM : שִׁילֹה וְלוֹ יִקְּהַת עַמִּים , je croirais qu'il faut lire tout simplement ou שֶׁלֹּה en orthographe ancienne. ou שֶׁלּוֹ en orthographe postérieure : « ‘ celui à qui ’ (sera) l'obédience des peuples ». On sait en effet que le suffixe de la troisième personne du singulier s'écrivait anciennement avec ה. On trouve précisément לה dans la stèle de Mésa‘, ligne 10 (cf. Ges.-Kautzsch § 7 *c*). Notre poème avait sans doute originairement cette graphie du suffixe, que plus tard on écrivit avec ו (1). Mais dans la révision orthographique il y a eu des oublis : c'est ainsi qu'au v. 11 on trouve l'ancienne graphie pour עִירֹה et סוּתֹה . Ces deux mots ne prêtaient à aucune confusion ; mais שִׁלֹה (ainsi écrivent une quarantaine de MSS) a été pris plus tard pour שִׁילֹה . Le mot וְלוֹ a été peut-être introduit consécutivement à la leçon שִׁילֹה ; peut-être aussi לוֹ représente-t-il la nouvelle orthographe, écrite en marge à côté de l'ancienne לה . Je traduis :

> Le ‘ juge ’ ne manquera pas à Juda,
> ni le commandant à ses flancs
> jusqu'à ce que vienne ‘ celui qui ’ aura l'obédience des peuples.

La strophe n'aurait que trois stiques, comme l'admet, par exemple, Strack.

Exode 2,9.

On reconnaît généralement que le TM הֵילִיכִי « fais marcher » est impossible, mais on ne s'accorde pas sur la correction. La leçon primitive me semble indiquée par une loi de la stylistique hébraïque. A וַתִּקַּח de 10 *b* doit répondre un mot tel que : « prends », soit קְחִי לָךְ : « ‘ *prends* ’ l'enfant. . . ». . « et elle *prit* l'enfant ».

Exode 5,9.

Les deux verbes וְיַעֲשׂוּ et יִשְׁעוּ du TM sont suspects. Toutes les ver-

(1) Le suffixe masculin ה est restitué avec raison par les modernes dans Gen. 2,15 לְעָבְדָהּ et לְשָׁמְרָהּ .

sions ont lu deux fois le même verbe (LXX μεριμνάτωσαν ; Targum יתעסקון ; Pesh. [illegible] ; Sam. יענון ; Saadia يشتغلوا). On a proposé de lire deux fois ישׁעו (v. g. Ges.-Buhl[15], *Bible* Kittel). Mais שׁעה *respicere, tourner les yeux vers* ne peut guère se construire avec ב ; Ex. 5,9 serait le seul exemple (1) ! Je croirais que les LXX ont lu deux fois יענו (2). Dans le premier cas (Qal ou Nifal?) le sens est *être accablé* par le travail. C'est précisément ענה qui est employé au Piel (1,11) pour *opprimer, accabler* les Hébreux ; dans 1,12 on le trouve avec ב (*accabler de travaux*). Le substantif correspondant עֳנִי *accablement* se trouve 3,7,17 ; 4,31. — Dans la seconde partie du verset 5,9 אל־יענו aurait le sens de *se préoccuper de* (Eccl. 1,13 ; 3,10, avec ב). Ce verbe ענה serait une racine spéciale d'après Brown, Ges.-Buhl[15] ; König, au contraire y voit la racine ענה *accabler*. — Je traduirais : « qu'on rende plus lourd le travail de ces hommes, et qu'ils en soient ' accablés ' ; et qu'ils ne ' *se préoccupent* ' pas de vains propos. »

Exode 9,28.

ורב est certainement fautif. Après l'impératif העתירו il faut un verbe au jussif. Je lirais וְיִרֶף , littéralement « pour que cela *se relâche* d'y avoir des tonnerres » i. e. « pour que les tonnerres cessent ». Pour la construction impersonnelle, voir Ges.-Kautzsch § 144 *b*. La leçon ici proposée est probablement celle des LXX παυσάσθω. Comparer Ps. 37,8 הרף מאף : Παῦσαι ἀπὸ ὀργῆς.

Exode 10,21.

Le TM וְיָמֵשׁ « et que l'on palpe » (au Hifil) est étrange ! Avec LXX, Vulg., Sam., mieux vaut lire une forme offrant un sens passif, soit le Nifal וְיִמַּשׁ . — L'absence de l'article devant le second חשך est probablement fautive.

---

(1) Dans Ps. 119,117 les modernes lisent avec les versions [אשׁתעשׁע *se délecter* (*dans*).

(2) Le יענון de la version samaritaine répond à ישׁעו de l'hébreu-sam.

Exode 12,13.

Le TM למשחית « et il n'y aura pas contre vous de coup *pour (l')extermination* » donne un sens très imparfait. En lisant המשחית comme au v. 23, on obtient un sens excellent : « et il n'y aura pas contre vous de coup de l'*Exterminateur* quand je frapperai le pays d'Egypte ». Jéhovah serait donc ici distingué de l'*Exterminateur*, comme il l'est au v. 23.

Exode 14,25.

וינהגהו « et (Jéhovah) *menait* (les chars des Egyptiens) avec difficulté » est étrange non seulement à cause de נהג, mais encore à cause de l'attribution de l'action à Jéhovah. Peut-être faut-il lire ויגלגלו (au Polpal, non documenté). Le sens est alors : « Et (Jéhovah) enraya les roues de leurs chars et ils ' roulèrent ' avec difficulté ». La Vulgate (*ferebantur*) a peut-être lu le mot que nous proposons, lequel est graphiquement assez voisin du TM.

Exode 15,6.

נאדרי serait, dit-on, un participe avec ancienne finale י. Le parallélisme demande un verbe soit au parfait נאדרה, soit préférablement au futur תֵּאָדֵר (comme תרעץ) : « Ta droite *s'illustre* par la force ». La leçon du TM proviendrait-elle du נאדר du v. 11 ?

Exode 18,9.

וַיִּחַד « et il se réjouit » est fortement suspect. Le verbe חדה qui est spécifiquement araméen (1) ne se trouve, d'une façon certaine, dans la Bible,

(1) Quoiqu'en dise Nöldeke (*ZDMG*, t. 57, p. 414) contre Kautzsch : *Aramaismen im A. T.*

que Ps. 21,7 (Piel). Ehrlich (*Randglossen*) propose de lire וַיֵּחַר (de אחר) : *er verweilte*, qui est bien peu satisfaisant. Le ἐξέστη des LXX m'amène à conclure que la leçon primitive était certainement וַיִּפְחַד *et il tressaillit* (*de joie*). On a précisément, dans Jér. 33,9, le verbe פחד avec les mots על כל־הטובה d'Ex. 18,9. Les LXX traduisent encore פחד par ἐξιστάναι dans Os. 3,5 : Mich. 7,17. Comment expliquer notre TM? Une chute accidentelle du פ n'est pas impossible, évidemment. Mais peut-être avons-nous une correction intentionnelle d'un scribe araméïsant, lequel aura oublié (1) que si פחד *tressaillir* se dit ordinairement de la crainte, il se dit certainement aussi, parfois, de la joie (Is. 60,5 ; Jér. 33,9). Il faut donc traduire : « il tressaillit de joie ». Cette correction, on le voit, n'a aucune importance pour le sens ; mais elle en a beaucoup pour l'histoire de la langue. Cet aramaïsme, en un pareil texte, était véritablement troublant (2). (La correction de Klostermann חדי dans 1 Sam. 6,19 est inadmissible).

Exode 18,11.

11 *b* est très altéré. Ehrlich (*Randglossen*) soupçonne que זדו cache un ידו . En supprimant אשר qui est peut-être consécutif à l'altération du verset, je lirais tout simplement כי כָּבְדָה ידו עליהם « parce que sa main s'est appesantie sur eux ».

Exode 18,15-16.

לדרש אלהים « chercher Dieu » est généralement compris par les modernes en ce sens que les particuliers venaient solliciter de Moïse le règlement de leurs procès par la consultation de l'Oracle (3). Cette interpréta-

(1) Comme Brown *s. h. v.*

(2) La restitution de Holzinger ויחרד ne va pas au contexte.

(3) Voir, en particulier, Baentsch, qui insère la mention de l'oracle dans le texte même de sa traduction.

tion, qui remonte peut-être aux LXX (ἐκζητῆσαι κρίσιν παρὰ τοῦ θεοῦ) n'est pas soutenable. Ce serait le seul texte où « chercher Dieu » s'appliquerait à la solution des procès. De plus, on ne comprendrait pas qu'avec un moyen aussi simple de régler les différends, Moïse ait été obligé de siéger « du matin au soir » (v. 13). En réalité Moïse décidait les procès *humano modo*, et c'est pourquoi il est accablé de besogne.— En examinant les vv. 15-16 et 20-21 on voit que Moïse cumule deux fonctions très distinctes : 1) il juge les procès ; 2) il donne au peuple des instructions légales (1). C'est pour ces instructions que Moïse interroge Jéhovah, et c'est ces instructions de Jéhovah que les Israélites viennent chercher. Naturellement ces instructions que Moïse donne au peuple venant « chercher Dieu » lui prennent aussi un certain temps. Quel conseil donne Jéthro à Moïse (vv. 20-22) ? Il gardera ses fonctions de législateur (2), nul ne pouvant le remplacer dans ses relations avec Jéhovah ; mais quant à ses fonctions de juge, qu'il se réserve uniquement les procès importants, abandonnant les moindres à des juges délégués. De tout ceci il ressort que 16 *b* *doit* être placé avant 16 *a*. Le sens est alors très logique : 15 *b* : « . . . quand le peuple vient à moi pour chercher Dieu, 16 *b* je (leur) enseigne les statuts de Dieu et ses lois ; 16 *a* ‘ et ’ quand ils ont une affaire, ils viennent vers moi et je juge entre tel homme et son frère ». Dans notre TM 15 *b* formerait une protase sans apodose.

Au v. 16 *a* lire avec Samar. et Saadia יבאו au lieu de בא .

Exode 19,9.

בעב הענן « dans le nuage de la nuée » qu'on interprète comme un superlatif « dans le plus épais de la nuée » est fortement suspect. Avec LXX ἐν στύλῳ νεφέλης il faut lire בעמוד הענן : l'article de הענן est alors justifié (cf. 14,19). Il est bon de remarquer que le ב a le même sens que dans v.g.

(1) Comparer les attributions très distinctes du *qāḍi* qui donne des jugements, et du *muftì* qui donne des *fatwa*.

(2) Au v. 20 lire והוריתה « et tu enseigneras », avec Ehrlich.

Ex. 3,2 בלבת־אש : « Je viendrai vers toi sous la forme de la ‘colonne’ de nuée ». Le בעב du TM est peut-être dû à l'influence du בעב(ור) qui suit.

Exode 20,18.

Outre וַיַּרְא qu'on corrige avec raison (LXX) en וַיִּירָא, le mot וינועו est très suspect. On lui donne ici le sens de *trembler*, mais ce sens très rare et plus ou moins poétique, n'est pas probable ici. Ehrlich lui donne le sens de *reculer* qui n'est nullement documenté. Mais il a bien vu que la fin de la phrase « et ils s'arrêtèrent au loin » demande à être préparée. Je lirais וַיָּנֻסוּ « et ils s'enfuirent », graphiquement très proche. Les deux verbes נוס et עמד sont associés Jér. 46,21. Comparer 2 R. 2,7.

Exode 21,19.

En dehors du שֶׁבֶת appartenant à la racine ישב il y a dans le TM quelques שֶׁבֶת qu'on rapporte à la racine שבת. Mais tous sont critiquement douteux (cf. surtout Brown). Dans Ex. 21,19 שֶׁבֶת (שִׁבְתּוֹ) est attribué par les uns à ישב, par les autres à שבת. Je crois que la vocalisation שִׁבְתּוֹ est suspecte et qu'il faut peut-être lire שַׁבָּתוֹ « il lui paiera son chômage et les frais du traitement ». Le verbe שבת a le sens spécial de *chômer* (cesser le travail) et שַׁבָּת est proprement le *chômage*. C'est peut-être parce que שַׁבָּת s'était spécialisé au sens de *sabbat* (chômage religieux) que les Naqdanim ont vocalisé שֶׁבֶת dans Ex. 21,19. Si cette vocalisation est, comme nous croyons, artificielle, il ne reste probablement plus de שֶׁבֶת provenant de שבת.

Exode 32,4.

Il est vraiment étonnant que, parmi les nombreuses interprétations et corrections des mots וַיָּצַר אֹתוֹ בַּחֶרֶט, on n'ait pas remarqué qu'on a

précisément un texte consonantique semblable dans 2 R. 5,23 ! Il suffit de vocaliser חָרִט *sac, bourse* pour avoir un sens excellent : « Et Aaron reçut de leurs mains (les anneaux) d'or et les serra dans une bourse, et il en fit un veau en (or) fondu ». Il est clair que מַסֵּכָה exclut l'intervention d'un *poinçon* (חֶרֶט) ! Aaron n'avait aucune opération préalable à faire avant la *fonte*: il n'avait qu'à ordonner d'apporter les anneaux d'or et à les réunir. Le mot חריט désigne une variété de *sac*. On voit précisément dans 2 R. 5,23 le *ḥarîṭ* servir à renfermer un talent d'argent (probablement en anneaux ou en disques). La خريطة *sac* ou *bourse,* par exemple en cuir, a un emploi analogue (cf. Lane *s. v.*) — וַיָּצַר signifie clairement *serrer dans, renfermer*. Les dictionnaires et les grammaires le rapportent à un צור qui serait métaplastique de צרר *serrer*. Mais cette forme pouvant *aussi bien* être l'abrègement de יָצֹר (de צרר) que de יָצוּר (de צור), il est bien plus logique de la rapporter directement à צרר . Les formes צַרְתָּ (Deut. 14,25 ; Ez. 5,3), יָצֻרוּ (2 R. 12,11) ne peuvent venir, au contraire, que de צור employé métaplastiquement pour צרר . Seul, parmi les anciennes versions, le Targum (וצר יתיה בזיפא) a *peut-être* compris convenablement le texte consonantique. En effet צר peut être rapporté à צרר (avec Dalman); quant à זיפא , diversement expliqué, Dalman lui donne le sens d'*étui, coffre*. Mais d'autres rapprochent l'assyrien *zi'pu* (= moule). — La correction ici proposée, outre qu'elle donne un sens satisfaisant, a l'avantage de laisser intact le texte consonantique. Inutile de procéder à un traitement plus énergique du TM avec Ryssel (et Kittel) ou Ehrlich.

Exode 32,17.

רֵעַ *bruit, cri* est un mot excessivement rare et probablement poétique. La forme רֵעָה qu'on a proposée n'est pas documentée. De plus on peut se demander si une phrase telle que « il entendit le bruit du peuple *dans* le cri » est bien hébraïque. La traduction des LXX κραζόντων suppose une leçon מריעים *criant* qui est excellente pour le sens, et graphiquement voisine du TM, si on la suppose écrite *defective*. Ce participe est à l'accusatif du *ḳal* comme v. g. Gen. 3,8 (cf. Kautzsch § 118 *p*).

Exode 34,7.

וחטאה formant un troisième synonyme après עון ופשע est de trop et rompt la symétrie d'une façon choquante : il faut un groupe binaire comme ceux des vv. 6-7. Je lis וחטא ; le ו de ונקה est consécutif à l'altération : « mais le ' coupable ' (s.-e. impénitent) il ne le laissera pas impuni ». Les LXX ont lu à la fois חטאה et חטא.—Nomb. 14,18 *b* est probablement à supprimer (avec Ehrlich), car il arrête le développement sur la bonté de Jéhovah ; il provient sans doute d'Ex. 34,7.

Lévitique 13,55.

55 *b* offre un exemple extrêmement curieux des pires accidents auxquels sont exposés les textes. Il est étonnant qu'on n'en ait pas remarqué le caractère anormal. Tout d'abord, les mots sont étranges. פְּחֶתֶת qui est un hapax, est rattaché à la racine qui a donné פחת *fosse* : on conclut au sens d'*enfoncement* ou même d'*érosion* (d'une étoffe !). Les mots קרחת *calvitie* (complète) et גבחת *calvitie de devant, demi-calvitie* signifieraient ici l'*envers* et l'*endroit* (l'avant !) de l'étoffe. Cette sémantique est vraiment fantastique ! En réalité קרחת et גבחת signifient ici comme partout *calvitie* (complète) et *calvitie de devant*, et nous avons affaire à un déplacement de texte. Remarquons que d'après l'analogie des vv. 52,57 les mots באש תשׂרפנו de 55 *a* terminent absolument l'exposé du cas : donc 55 *b* est de trop. Ce demi-verset se rapporte aux maladies du cuir chevelu, (vv. 40-44) non à la lèpre des étoffes. C'est tout simplement une dittographie de 42 *b* égarée ici, et dans laquelle פרחת a été altéré en le mystérieux פחתת . On a le droit de s'étonner de trouver un « bloc erratique » transporté à une distance de treize versets, et cela dans un texte de sèche législation ! Je laisse à de plus experts le soin de déterminer la cause probable de l'accident.

Lévitique 14,57.

לְהוֹרֹת בְּיוֹם הַטָּמֵא וּבְיוֹם הַטָּהֹר du TM devrait se traduire : « Pour enseigner relativement au jour de l'impur et au jour du pur ». Outre que la construction avec ב serait ici étrange le sens est loin d'être satisfaisant. Je vocaliserais הִטַּמֵּא , הִטַּהֵר à l'inf. Hitpael. ביום signifie *au jour de, quand* (cf. v. 2). Le sujet de l'infinitif est le vague *on* indéterminé (cf. Ges.-Kautzsch § 144 *d-k*). הורה signifie ici *décider* (Ehrlich), non *enseigner*. Le verset se traduit donc : « Pour qu'on puisse décider quand on est devenu impur et quand on est (re)devenu pur : telle est la tora de la lèpre. »

On voit que cette finale répond au titre annonçant la loi (v. 2) : « Voici la tora du lépreux lorsqu'il (re)devient pur », où טהרתו est probablement infinitif, comme il l'est certainement 13,7.

Nombres 2,2.

באתת « avec » ou « dans des étendards » est à supprimer. Tout est suspect dans ce mot : le ב (il faudrait כ) ; l'absence de suffixe ; enfin dans les récits de l'exode des Israélites, il n'est jamais question d'étendards. Comment le mot s'est-il introduit ici ? Graphiquement באתת semble une mauvaise dittographie des deux mots suivants בית et אבת . L'introduction du mot a peut-être aussi été favorisée par la présence de דגל *bataillon, corps de troupe,* auquel on aura prêté ici (à tort) (1) le sens de *bannière.* La Peshitto (ܒܐܬܪ̈ܘܬܐ *in locis*) a dû considérer באתת comme bien mauvais pour oser lire dans le texte hébreu le mot araméen אתר .

(1) Cf. P. Joüon : *Le Cantique des Cantiques* (1909) *in* 2,4 (p. 256) ; Sachau : *Aramaeische Papyrus und Ostraca* (1911), p. XII.

Nombres 5,18.

Les « eaux amères » que le prêtre doit faire boire à la femme soupçonnée ne laissent pas que d'étonner, car la poussière (v. 17) qu'on y mettait n'avait rien d'amer (1). Dire qu'elles étaient amères moralement n'est pas une solution bien naturelle. Le TM מֵי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים est visiblement fautif. Si מֵי n'est pas suivi d'un substantif, l'état construit n'est pas justifié. Je crois qu'il faut lire un substantif (et un seul) signifiant *malédiction*, soit מְאָרְרִים*. Ce substantif ne se trouve pas il est vrai dans la Bible, mais il est indiqué par les consonnes du second mot du TM, et il a la forme des abstraits מַחֲמַדִּים , מַמְתַקִּים (cf. מַמְרוֹרִים). Remarquer que le pluriel abstrait מארררים* *malédiction* a précisément, dans le même verset 18, un correspondant dans le pluriel abstrait (peut-être aussi intensif) קְנָאֹת *jalousie* de l'expression מנחת קנאת *oblation de jalousie* (2). Les deux mots du TM sont deux variantes du mot מאררים primitif qui n'a pas été compris par les copistes, peut-être parce qu'il était devenu hors d'usage (3).

Au v. 24, je lirais en conséquence ובאו בה מֵי הַמְאָרְרִים למאררים *et venient in ea aquae maledictionis in maledictionem.*

Nombres 22,7.

קסמים *divinations* fait difficulté. Les anciennes versions (mais non la Peshitto ni Saadia) et la plupart des auteurs (mais non v. g. Brown) supposent que le mot signifie ici *les honoraires de la divination.* Mais ce sens est très improbable, surtout dans un texte de prose si simple. De plus, bien que Balaam soit un *devin* (קוסם Jos. 13,22), Balaq ne le mande pas pour faire de la divination, mais pour prononcer une malédiction (v. 6). Je

(1) L'affirmation du Talmud qu'on y mettait quelque chose d'amer est une pure déduction fondée sur le TM

(2) Le pluriel קנאת se trouve uniquement dans cette locution (vv. 15,18,25,29).

(3) Le caractère archaïque de la législation relative à la Soṭa est frappant. — Il y a deux *torot* fondues ensemble dans ce chapitre ; mais cette dualité n'est pour rien dans les deux mots du TM au v. 18.

lirais כְּסָפִים « ayant avec eux des sommes d'argent » (pour le pluriel, cf. Gen. 42,25). Bien que Balaq ne doive donner à Balaam la récompense de ses malédictions qu'après l'opération (v. 17), il lui envoie néanmoins de l'argent pour le décider à venir et défrayer son voyage.

Nombres 23,1-4.

Le texte est manifestement en désordre. Voici une manière de le rétablir différente de celles qu'on a proposées jusqu'ici. De tout le récit il ressort que le devin Balaam est religieusement supérieur au roi Balaq : c'est donc Balaam et non Balaq qui doit faire le sacrifice. Et de fait, Balaam donne des ordres à Balaq pour les apprêts du sacrifice, et le roi se bornera à préparer le sacrifice, puis à surveiller les animaux. C'est Balaam qui doit sacrifier quand il sera de retour, après avoir « rencontré » Jéhovah dans la solitude.

Ainsi s'explique l'ordre de Balaam à Balaq : « Bâtis-*moi* ici sept autels et prépare-*moi* ici sept taureaux et sept béliers. » Au v. 2, ce n'est pas בלק qu'il faut supprimer avec les modernes, mais bien בלעם : « Et Balaq fit comme avait dit Balaam, et Balaq '. . . .' fit monter un taureau et un bélier sur (1) chaque (2) autel. » Le verbe העלה *faire monter* est pris ici au sens strict (3), non pas au sens secondaire (et usuel) de *sacrifier*. En *faisant monter* les animaux sur les autels, Balaq a « préparé » (הכן) le sacrifice. Immédiatement après 2 *b* il faut lire 4 *b* : « Et (Balaq) lui dit : J'ai disposé les sept autels et j'ai fait monter un taureau et un bélier sur chaque autel » (4). Dès que les préparatifs sont achevés, Balaq invite Balaam à sacrifier. Mais celui-ci ne veut pas sacrifier avant d'avoir « rencontré »

---

(1) ב dans ce sens (encore vv. 4,14 29,30) ne se trouve avec מזבח que dans Gen. 8,20 (J).

(2) L'article est exigé par le sens distributif ; cf. 7,3 על שני הנשאים *par chaque deux princes* ; 31,4 למטה *par (chaque) tribu.*

(3) Indice probable d'archaïsme.

(4) L'œil d'un scribe aura sauté d'un ויאמר à l'autre, erreur très facile ! Ayant omis le premier ויאמר , il l'aura restitué en marge ; puis de la marge un autre copiste le fit rentrer dans le texte, mais sous la ligne ou trop bas.

Jéhovah. Il répond donc à Balaq (v. 3) : « Reste auprès de ton *sacrifice* (1), et moi je m'en vais aller, pour voir si je rencontrerai Jéhovah ; et tout ce qu'il me fera savoir je te l'apprendrai », et il s'engagea sur une *piste* (2). (v. 4 *a*) Et Balaam rencontra Dieu. (v. 5) Et Jéhovah mit une parole dans la bouche de Balaam et lui dit : « Retourne vers Balaq et tu lui parleras ainsi. »

En réalité, ni dans ce premier épisode, ni dans les suivants, le sacrifice n'eut lieu, par suite de circonstances que Balaam et Balaq n'avaient pas prévues.

Nombres 27,18.

On a voulu voir une sorte de contradiction entre ce verset et Deut. 34,9 où « l'esprit de sagesse » de Josué est attribué à l'imposition des mains de Moïse. Mais, sans compter que dans Nomb. 27,18 nous avons simplement רוח, ce רוח qu'avait déjà Josué avant l'imposition des mains de Moïse (v. 23) ce n'est pas l'Esprit (3), mais la vertu propre de celui qui doit conquérir le pays de Canaan, le *courage* (cf. lat. *animus*). Ce sens est assez bien rendu par Saadia قلب, malgré l'autorité du Targum רוח נבואה. Brown reconnaît à רוח (3 *b*) le sens de *courage* dans Jos. 2,11; 5,1 ; Is. 19,3 ; Ps. 76,13 ; 77, 4 ; 142, 4 ; 143, 4 ; Pr. 18,14 ÷. C'est au *courage* que Josué est précisément excité par Jéhovah (Jos. 1,6,7) et par Moïse (Deut. 31,7) : חזק ואמץ. Le sens de *courage*, bien que relativement rare, semble bien s'imposer ici.

---

(1) עֹלָה est pris ici, comme le verbe הֶעֱלָה (vv. 2,4), au sens strict de *chose montée* (sur l'autel, pour le sacrifice). Balaam peut dire à Balaq « *tes* animaux sacrificiels » bien que le roi ne doive pas être le sacrificateur. — Si Balaq reste auprès des autels, c'est pour veiller sur les animaux « montés » en attendant le retour de Balaam qui doit les sacrifier.

(2) Pour שְׁפִי = *piste, sentier battu* dans le désert, voir P. Joüon dans *Journal Asiatique*, 1906, t. I, pp. 137-142.

(3) Car on aurait un déterminant, v. g. suffixe, article, épithète.

Nombres 27,20.

Au lieu de ונתתה « tu lui donneras », il semble plus naturel de lire ונתתי « je lui donnerai ». En effet, on ne voit pas bien en quoi consisterait l'opération par laquelle Moïse donnerait une partie de sa « majesté » ou plutôt de son « autorité » (1) à Josué. Et de plus cette opération devrait être répétée dans le récit de l'exécution (v. 23).

Nombres 31,3.

החלצו. Le sens de ce verbe, d'après 32,17,20, serait « portez-vous en avant-garde » ou à la rigueur « portez-vous en avant » (2). Mais ce sens ne va pas au contexte. Je lirais שׁלחו « envoyez ». Le mot étant mal écrit, un scribe aura conjecturé החלצו en se guidant d'après חלוצי du v. 5.

Nombres 32,32.

וְאִתָּנוּ du TM est justement suspecté par Baentsch. Mais la correction qu'il propose וְאָתְנוּ est invraisemblable, le verbe אתה étant poétique. Les LXX (καὶ δώσετε) indiquent dans quelle voie il faut chercher. Peut-être faut-il lire ואתם תתנו « et *vous*, vous donnerez » avec un אתם emphatique répondant au נחנו emphatique du commencement. Sinon, lire simplement וְנִתְּנָה *et dabitur* (cf. v. 5 יֻתַּן).

Juges 3,20.

Une remarque de Klostermann sur 2 R. 4,10 ne semble pas avoir

(1) הוד semble bien signifier ici le *prestige*, l'*ascendant*, l'*autorité*. Ce sens ressort des mots qui suivent immédiatement : « pour que toute la communauté des Israélites lui obéisse ».

(2) Le sens n'est pas *équiper* (cf. Ehrlich).

été suffisamment prise en considération par les derniers commentateurs des *Juges*. Il semble d'après Ps. 104,3 que la *'aliyya* ou *étage supérieur* construit au-dessus d'une maison était normalement en planches, puisque même celle de Jéhovah au ciel est ainsi construite (littéralement: «tu construis en planches [= tu charpentes] ta *'aliyya* »). Klostermann avait donc raison de soupçonner que dans 2 R. 4,10 קיר cache un mot tel que קֹרָה *poutre, planche* (cf. Σ ἐκ δοκῶν ; syr.-hexapl. ܡܢ ܩܘܪܝܐ). Semblablement, dans Juges 3,20, il doit s'agir bien plutôt d'une «*'aliyya* en planches» que d'une «*'aliyya* de fraîcheur», malgré le pittoresque de ce dernier sens. Reste à savoir s'il faut lire ici aussi קֹרָה, ou si les consonnes du TM מקרה peuvent être conservées. La demeure des disciples d'Elisée (2 R. 6,2) est également en planches (קורה).

1 Samuel 1,5.

La correction אפס כי, d'après LXX πλὴν ὅτι donne le sens: «*et pourtant* il aimait Anne» (Dhorme etc.). Budde fait remarquer que ce sens est à peu près le contraire de celui qu'on attendrait. Il est clair que Elqana donne une portion par tête. Anne, n'ayant pas d'enfant, n'eût su que faire de plusieurs portions. On éviterait, je crois, la difficulté, en séparant אפס de כי, rapportant אפס *seulement* à ce qui précède, et כי *car* à ce qui suit: « Quant à Anne, il ne lui donnait qu'une portion *seulement*; *car* il aimait Anne, mais Jéhovah avait fermé son sein. » — Pour le sens de אפס *seulement*, voir Nombres 22,35; 23,13. Dans 2 Sam. 12,14 אפס et כי doivent également être séparés, comme on le reconnaît généralement.

1 Samuel 2,10.

On discute sur le point de savoir si v. 10 *b* est une ajoute. Dans cette discussion, on a un peu négligé le côté grammatical. Comme les verbes de 10 *a* expriment un indicatif (*futur* ou mieux *présent*), on traduit également 10 *b* à l'indicatif: « Il *donne* la puissance à son roi ». Mais, en bonne grammaire, וְיִתֶּן ne peut être qu'un *jussif*; le ו est précisément là pour

lever tout doute à ce sujet. Il faut donc nécessairement traduire : « *Qu'il donne* la puissance à son roi ! *Qu'il élève* le front (1) de son Oint ! » (2). Donc 10 *b* n'est pas la suite *grammaticale* de 10 *a*.

J'ai relevé récemment un certain nombre d'autres cas analogues, où le ו ne semble pas avoir d'autre raison d'être que d'indiquer plus explicitement le mode volitif : 1 S. 30,22 (et) qu'ils les emmènent et s'en aillent ; 2 S. 24,3 (et) que Jéhovah augmente . . ; 1 R. 18,23 (et) que l'on nous donne ; Gen. 27,28 ; Nomb. 9,2. Je ne trouve pas cet emploi purement grammatical du ו signalé dans König, ni dans Ges.-Kautzsch.

1 Samuel 8,16-17.

Ces deux versets semblent en désordre. Après la mention de la dîme que le roi mettra sur les grains et sur les vignes, il faut placer naturellement les autres articles imposables, donc : 1) Il mettra la dîme sur vos moutons (v. 17), sur vos bœufs (v. 16 ; cf. LXX), et sur vos ânes (v. 16) ; 2) Il prendra vos serviteurs, vos servantes, vos jeunes gens (v. 16), et vous-mêmes deviendrez ses esclaves (v. 17).

1 Samuel 12,3.

Au lieu du TM ואעלים עיני בו « pour que je voile mes yeux avec lui », plusieurs auteurs, dont le P. Dhorme, admettent la correction ונעלים ענו בי « ou une paire de sandales : déposez contre moi », qui est excellente. Mais elle appelle, semble-t-il, une autre correction. Il est probable, malgré Amos 5,12, qu'il faut lire ici כֶּסֶף, au lieu de כפר *rançon* (3), d'où la traduction : « De qui ai-je pris (même) une pièce d'argent ou une paire de sandales ? » Ces deux objets sont en effet associés dans Amos 2,6 ; 8,6

(1) Pour le sens de *front* admis ici pour קרן voir *Mélanges*, t. IV, p. 15.

(2) La traduction : *afin qu*'il donne. . . », admise par Budde comme possible, n'est pas naturelle ici.

(3) Van Hoonacker (*in* Amos 5,12) rejette avec raison le sens de *présent*, *gratification*, que le mot כפר n'a pas en effet.

comme types d'une chose de valeur minime. La leçon כֶּסֶף est probablement primitive aussi dans ס 46,19 (χρήματα) (1) ; dans ce texte, ainsi que dans 1 Sam. 12,3, כֹּפֶר a pu s'introduire sous l'influence d'Amos, 5,12. Le Targumiste de 1 Sam. 12,3 (ממון דשקר) connaissait peut-être encore la leçon כֶּסֶף. Le parallélisme avec נעלים *une* paire de sandales, montre que dans Amos 2,6 etc., כֶּסֶף est un *nomen unitatis* : « *une* pièce d'argent » ; il est donc probable qu'il faut le vocaliser sans l'article.

1 Samuel 12,14.

Il est dur de sacrifier complètement les mots de la fin אחר יהוה אלהיכם. Il est fort possible que le texte primitif portait הַמֶּלֶךְ אשר יהוה אלהיכם המליך עליכם ... « le roi que Jéhovah votre Dieu 'a fait' régner sur vous ». L'origine de notre TM peut s'expliquer assez facilement. L'œil d'un scribe aura passé directement à la seconde finale יכם, omettant ainsi יהוה אלהיכם. Puis les mots omis ont été ajoutés à la fin et le texte retouché tant bien que mal (אחר dittographique de אשר). — Au lieu de והיתם lire וחייתם « vous vivrez », avec quelques MSS.

1 Samuel 15,9.

La leçon du TM הַמִּשְׁנִים est très généralement abandonnée par les modernes, mais à tort. Le sens de *la seconde portée* (Qimḥi) est, en soi, très acceptable. De plus, leçon et sens sont appuyés par un rapprochement que je ne trouve nulle part, pas même dans Ehrlich. Et pourtant cet ingénieux esprit donne à מְשֻׁלֶּשׁ, dans Gen. 15,9, le sens de *la troisième portée*, qui semble en effet probable. Le rapprochement, en tout cas, est frappant. Les animaux de la seconde (ou de la troisième) (2) portée étaient donc censés de qualité supérieure.

---

(1) Cf. N. Peters : *Hebr. Text des Ecclesiasticus.*

(2) Pour ceux-ci Ehrlich cite Sabbath 11 *a* ; Pesaḥim 68 *b*.

1 Samuel 16,12.

Au lieu de עם, qui ne donne pas de sens, on a proposé de lire עֶלֶם ; mais ce substantif devrait précéder אדמוני, comme le fait remarquer Ehrlich. Je proposerais de lire שֵׂעָר *cheveux* employé comme *nomen rectum* : « rouge de cheveux ». On obtient ainsi un parallélisme parfait avec les deux génitifs qui suivent : « beau d'yeux et agréable d'aspect ». L'adjectif אדמוני, dans le seul autre texte biblique où il se présente (Gen. 25,25), s'applique précisément aux *cheveux* et aux *poils* dont le corps d'Esaü naissant était entièrement recouvert « comme d'un manteau à poils ». En néo-hébreu, אדמוני s'emploie spécialement en parlant des cheveux, d'après Levy (*Neuhebr. Woerterbuch*).

1 Samuel 20,9.

Au lieu de לך, il faut lire לי : « Absit a *me* ! » exigé par le contexte. La correction חי יהוה, proposée par Ehrlich, s'écarte beaucoup trop, graphiquement, du TM.

1 Samuel 22,14.

La construction ne semble pas correcte ; il faut probablement lire והוא חתן « *lui* qui est le gendre du roi . . . ». Au lieu de וסר, je lirais וְשָׂם à l'analogie de 2 Sam. 23,23 : וישׂימהו אל משׁמעתו. On donne généralement à משׁמעת, dans ces deux passages, le sens de *garde du corps*. Mais ce sens, outre qu'il est ignoré des anciens, ne peut guère se déduire de la racine שׁמע. Il faut s'en tenir au sens étymologique *audience, conseil*, avec Siegfried-Stade (cf. Targum). Du reste David ne fait nullement partie de la garde du corps : mais il fait des expéditions au compte du roi. Je traduis donc : « Et qui donc, parmi tous tes serviteurs, est fidèle comme David, ' lui ' qui est le gendre du roi et ' admis ' en ton conseil et honoré dans ta maison ? »

1 Samuel 28,12.

On a proposé de lire שׁאול au lieu de שׁמואל ; mais ראה n'a pas le sens de *reconnaître,* qu'on attendrait ici. Une correction bien simple serait de vocaliser וַתִּירָא « *et elle craignit Samuel* ». La nécromancienne craint d'évoquer l'ombre du grand prophète. L'effet de la demande de Saül : « Fais monter pour moi Samuel » est double ; d'abord, elle remplit de crainte la nécromancienne ; puis elle lui fait deviner que l'auteur de cette demande ne peut être que Saül. La leçon du TM וַתֵּרֶא « et elle vit » ne peut guère se soutenir. La nécromancienne, en effet, n'a pas encore vu Samuel ; elle ne le verra « monter » qu'au v. 14. et encore ne le reconnaîtra-t-elle pas : c'est Saül qui le reconnaîtra, à la description qu'elle en fera.

1 Samuel 30,17.

Au lieu de l'impossible למחרתם, Ehrlich propose de lire ויחרימם « et il les extermina », ce qui vaut mieux que לחרימם de Wellhausen. La correction la plus obvie serait peut-être לְפִי חֶרֶב qui est précisément employé un grand nombre de fois avec הכה , v. g. Nomb. 21,24 ; 35,30 ; Deut. 20,13 ; Jos. 8,24 ; 10,28,30,32,35,37,39 etc. La correction proposée par le P. Dhorme : למחרת היום signifierait *le lendemain d'aujourd'hui* ; le texte invoqué 1 Chr. 29,21 porte ההוא *le lendemain de ce jour-là.* Pour *le lendemain,* il faudrait היום השני .

2 Samuel 1,14.

Au lieu de לְשַׁחֵת « pour faire périr », il vaut mieux lire לִשְׁחֹט « pour égorger ». En effet, après le geste de la main étendue (לשלח ידך) on attend une action précise et concrète, non une action aussi vague que *faire périr.* La traduction de saint Jérôme *occidere* répond à שׁחט dans 2 R. 25,7 ; Jér. 39,6. Dans Gen. 22,10 on a précisément שׁחט après שׁלח יד .

2 Samuel 6,21.

On traduit généralement ושׂחקתי par « et je danserai » ; mais שׂחק n'a jamais le sens de *danser* ; il signifie *jouer*, en particulier *jouer d'un instrument* (v.g. v. 5) (1), sens qui ne va guère ici. Pour *danser* on aurait רקד ou plutôt les verbes פזז *sauter*, כרר *tournoyer* du v. 16. Mais, « je danserai devant Jéhovah » serait une pure répétition des premières paroles de David à Mikal (cf. LXX : ὀρχήσομαι). Je lirais donc וְשַׁחֹתִי « et je m'abaisserai » (cf. Is. 2,11,17) qui commence une nouvelle phrase et se continue très naturellement par ונקלתי du v. 22 : « et je m'humilierai ».

2 Samuel 10,3.

הַמְכַבֵּד ne peut pas signifier : « Penses-*tu* que David veut honorer ? » Le sens pourrait être : « David pense-t-il honorer ? », mais ne va pas au contexte. Je lirais הַלְכַבֵּד : « Est-ce pour honorer... ? », à l'analogie de לנחמו (v. 2), לרגל etc. (v. 3 *b*).

2 Samuel 11,23.

וַנִּהְיֶה pourrait signifier, à la rigueur, « et nous nous sommes trouvés » (cf. Gen. 4, 8) ou « nous sommes allés » (cf. 2 Sam. 12,30). L'emploi du mot, néanmoins, est ici étrange, comme le reconnaît H. P. Smith. Peut-être faut-il lire וַנִּדֵּה « et nous les avons repoussés » ; cf. Vulgate : *persecuti eos sumus* ; Targum : והוינא טרדין (nous les avons repoussés). Pour le על qui suit, comparer Deut. 20,19 (Qal) ; 2 Sam. 15,14 (Hifil).

---

(1) Dans 1 Chr. 15,29 מרקד ומשׂחק *dansant et jouant* (probablement : du tambourin) atténue le réalisme du passage parallèle 2 Sam. 6,16 מפזז ומכרכר *sautant et tournoyant* ; tous ces mots ne sont nullement synonymes !

2 Samuel 16,19.

והשׁנית « en second lieu » est très suspect, non seulement à cause de sa lourdeur, mais encore parce qu'on n'a pas d'expression corrélative « en premier lieu » dans ce qui précède. Peut-être faut-il corriger en ולפני מי. Le Targum (ותנינות קדם מן אנא אפלח) semble avoir lu à la fois והשׁנית et לפני מי.

2 Samuel 18,11-12.

On conçoit généralement ועלי וג׳ comme l'apodose de la proposition précédente et l'on traduit à l'irréel du passé : « *j'aurais eu l'obligation* de te donner dix sicles d'argent ». Mais cette obligation à l'irréel du passé est peu naturelle ; l'apodose naturelle serait tout simplement : « je t'aurais donné ». De plus, la réponse de l'individu montre qu'il considère les paroles de Joab comme une offre actuelle d'aller tuer Absalon, puisqu'il sait où celui-ci se trouve. Et c'est sur le refus énergique opposé par cet homme que Joab se décide à aller lui-même donner le coup de mort à Absalon. Donc עלי n'est pas l'apodose de la proposition précédente, mais contient une offre pour l'avenir. Il faut admettre une pensée sous-entendue, telle que : « Si tu consens maintenant à aller le tuer. » (1) Je traduis donc : « *Je m'engage* à te donner dix sicles d'argent et un ceinturon. » L'individu répond à l'irréel du présent : « Même si ‘ tu ’ me comptais mille sicles... je n'irais pas... (2) ».

2 Samuel 23,1.

נְעִים זְמִרוֹת יִשְׂרָאֵל du TM est difficile, et ne peut signifier « harmo-

---

(1) Dans l'explication ordinaire, il y a également une pensée sous-entendue : « Si tu l'avais tué... ».

(2) Au lieu de אנכי, lire אתה avec LXX. Il faut garder שֹׁקֵל du TM.

mieux psalmiste d'Israël ». Et pourtant, comme c'est bien là le sens qu'on attend après le premier titre de David : « oint du Dieu de Jacob », il y a lieu de se demander si le texte consonantique n'est pas susceptible d'une autre vocalisation. Je soupçonne que nous avons dans זמרת une forme méconnue זַמֶּרֶת *psaltes*, analogue à קֹהֶלֶת *contionator*. David est le זַמֶּרֶת par excellence, comme Salomon est le קֹהֶלֶת (1). Saint Jérôme (*egregius psaltes Israel*) a peut-être lu notre זמרת. Une leçon du grec a ψαλμός au singulier (= זמרת). La forme קַטֶּלֶת exprime une fonction, un métier et comporte une nuance d'intensité (2). — La place anormale de l'adjectif נְעִים (cf. Ges.-Kautzsch § 132 *b* ; König § 334 *b*) n'aurait rien de très surprenant dans ce morceau extrêmement poétique.

1 Rois 8,30.

Le texte massorétique תשמע אל־מקום שבתך אל־השמים est grammaticalement difficile à justifier. De fait, le Chroniqueur (2 Chr. 6,21) a été choqué, et a changé אל en מן. Mais le texte des Rois est à réformer plus radicalement. Il me semble très probable qu'on avait primitivement השמים מכון שבתך exactement comme dans les versets parallèles 39,43,49, qui reviennent comme un refrain. (Voir aussi v. 13 מכון לשבתך, mais ici en parlant du temple). Il faut remarquer que מכון signifie *demeure stable* et n'est nullement synonyme de מקום *lieu*. L'idée de *stabilité* est confirmée par ce fait notable que מכון est employé 9 fois (sur 17) avec שבת. L'altération de notre TM est assez facile à expliquer : אל־מקום est ditto-

---

(1) Le nom-épithète de Salomon קהלת se refère, je pense, à 1 R. 8,1,14 sqq.

(2) On trouve encore, comme épithètes servant de nom propre סֹפֶרֶת « l'Ecrivain » (Esd. 2,55) et פֹּכֶרֶת הַצְּבָיִם « le Preneur (?) de gazelles » (Esd. 2,57). La forme קַטֶּלֶת est intensive de קֹטֵל, exactement comme en arabe راوية *conteur* est intensif de راوٍ (cf. Wright-Goeje : *Arabic grammar*[3], t. I, § 233 Rem. *c* ; contraster Brockelmann, t. I, 120 (deteriorativ ?) — Pour l'explication de ces noms masculins à finale féminine comparer les formations analogues de l'indo-européen telles que νεανίας, *auriga*, vieux-slave *sluga* (serviteur) « en partie primitivement des abstraits proprement dits ou des collectifs » (Brugmann : *Abrége de gramm. comp. des langues indo-européennes*, p. 376).

graphique des mêmes mots dans le même verset. La faute une fois commise, on a harmonisé tant bien que mal en ajoutant אל devant le mot שמים, oublié après תשמע et replacé à la fin.

I Rois 8,35 (= 2 Chr. 6,26).

Les mots כִּי־תַעֲנֵם à la fin du verset : « parce que tu leur répondras » sont généralement corrigés par les modernes en כִּי־תְעַנֵּם « parce que tu les humilieras », d'après les LXX. Mais cette lecture elle-même ne va guère au contexte, dans lequel il s'agit du châtiment de la sécheresse qui n'est pas précisément *humiliant*. Je croirais volontiers que les deux mots sont à supprimer purement et simplement. Ils proviennent d'une dittographie, probablement verticale, des mots כי תורם du v. suivant, graphiquement assez semblables. Le Nun paragogique de ישובון est déjà un indice que ce mot finissait originairement la phrase (cf. Ges.-Kautzsch § 47 *m*).

1 Rois 8,38.

L'expression נגע לבבו « la plaie de son cœur » est en elle-même fort étrange : cela voudrait signifier, dit-on, le regret du péché ou le remords. Outre qu'elle serait très obscure, pareille expression poétique détonne dans ce morceau de prose oratoire. Je crois qu'il faut lire רֹעַ לבבו « la malice de son cœur », qu'on a dans 1 Sam. 17,28. Le mot נגע est peut-être dittographique du même mot au v. précédent. Le Chroniqueur (2 Chr. 6,29) a opté pour נגע et a remplacé לבבו par ומכאבו.

1 Rois 11,25.

L'expression וַיָּקָץ בישראל « et (le roi de Damas) *eut du dégoût* pour Israël » ne convient absolument pas, et de plus est critiquement douteuse. Une correction bien simple, me semble-t-il, serait de lire וַיָּקָם « et il se leva contre Israël». Le mot répond exactement au וַיָּקֶם du v. 23 : « Dieu

lui *suscita* un adversaire... ». On sait que ב en hébreu a très souvent le sens de *contre* (1) ; on trouve précisément קום ב dans Mich. 7,6 ; Ps. 27,12 : « se lever contre ». Le Targum מריד ב appuie la correction proposée.

1 Rois 14,14.

Le mot מה du TM crée une difficulté presque insurmontable (voir, en particulier, Kittel et Burney *in h. l.*). Saint Jérôme n'a-t-il pas lu, ou du moins restitué, un second זה ? En tout cas, sa traduction *in hac die et in hoc tempore* donne un sens très acceptable. Pour mettre en relief l'imminence de la ruine qu'il prédit à Jéroboam, le prophète Ahias accumule deux expressions renchérissant l'une sur l'autre : « *dès* ce jour et même *dès* ce moment », c'est-à-dire : *sans tarder*. On peut voir une répétition emphatique de זה dans Cant. 5,16 : זה דודי וזה רעי . Seulement dans 1 R. 14,14 זה a un emploi d'adverbe démonstratif comme dans עתה זה (Ruth 2,7) ; זה פעמים (Gen. 27,36) : « Voici (déjà) deux fois » ; זה עשרים שנה : « voici (déjà) vingt ans ». Dans notre texte le sens de זה est analogue : *voici, aujourd'hui,* c'est-à-dire : « *dès* aujourd'hui » (2).

1 Rois 21,20.

Je m'étonne qu'on ne tienne pas compte, dans les commentaires critiques, de la leçon supposée par la Vulgate : « Num invenisti me inimicum *tibi* ? » S. Jérôme n'avait aucune raison de s'écarter ici des LXX ; s'il l'a fait, c'est sans doute qu'il a trouvé אויבך dans quelque MS. Au point de vue de la langue, מצא est le mot propre pour *trouver* au sens d'*estimer* (cf. Ecclé. 7,26 : מוצא אני מר ממות האשה). Je traduirais donc (au pré-

---

(1) Ce sens est particulier à l'hébreu. En arabe ب ne l'a jamais, semble-t-il, pas même dans v. g. Coran 2,250 لا طاقة لنا اليوم بجالوت « Nous ne sommes pas de force aujourd'hui *par rapport à* Galût » ; comparer v. 256 لا تحملنا ما لا طاقة لنا به : « Ne nous impose pas ce dont ne nous sommes pas capables ».

(2) Comparer König : *Syntax* § 334 μ.

sent français plutôt qu'au passé) : « Trouves-tu (donc) que je sois ‘ ton ’ ennemi ». Cette réponse d'Achab est très psychologique. Il semble bien que, depuis la scène du Carmel, il s'était montré plutôt sympathique à Elie, contre Isabelle (cf. 19,1). N'ayant pas traité Elie en ennemi, Achab qui prévoit une sentence sévère, essaie par un sophisme de détourner la colère du prophète. Feignant de croire que le prophète peut condamner en son propre nom, et non pas au nom de Jéhovah, il tente de prévenir la condamnation en disant à Elie : « Je ne t'ai point traité en ennemi ; tu ne dois pas me traiter en ennemi ». Dans sa réponse, Elie au lieu de distinguer froidement entre sa personne et son ministère, identifie hardiment sa cause avec celle de son Dieu : מצאתי ! — La question insidieuse d'Achab, inspirée par la crainte, implique déjà un demi regret. Après la sentence, ce regret devint un véritable repentir (v. 27) qui, de fait, adoucit la condamnation. La leçon de la Vulgate est donc psychologiquement excellente.

La question ou exclamation du TM : « Tu m'as (donc) trouvé, ô mon ennemi ! » a quelque chose de provoquant qui ne convient pas à la situation. Klostermann la qualifie avec raison d'*unpassend*.

1 Rois 22,35.

ותעלה המלחמה signifierait, d'après la traduction courante : « le combat devint rude ». C'est prêter à עלה *monter* un sens qu'il n'a pas et ne *peut* pas avoir (1). Pour exprimer l'idée en question, l'auteur aurait dit v. g. וַתִּקְשֶׁה ou וַתִּקֶשׁ (cf. 2 S. 2,17). Le verbe τροπόω des LXX (*mettre en fuite*) n'est pas clair, mais suppose qu'ils lisaient un mot différent. La Vulgate, qui a ici *commissum est praelium*, a dans le passage parallèle (2 Chr. 18,34) *et finita est pugna*, qui donne un sens excellent. On voit en effet (v. 36) que, dès le soir, un héraut (2) passe dans le camp et licen-

(1) La seule analogie donnée par Burney en faveur de ce sens est l'emploi de עלה en parlant d'un fleuve qui *monte* et *déborde* (Is 8,7 ; Jér. 46,7,8).

(2) Je lirais הָרֹנֵן . plutôt que הָרִנָּה proposé par Stade (*SBOT*).

cie les troupes. Il suffirait donc de lire וַתְּכַלֶּה ou (plus correctement) וַתְּכַל. C'est sans doute le mot qu'a lu saint Jérôme dans son manuscrit des Chroniques.

2 Rois 6,8-10.

Ce petit récit, apparemment très simple, offre d'assez grandes difficultés logiques soit dans le TM, soit dans les versions. Les modernes, en général, lisent deux fois un verbe signifiant *se cacher* (soit חבא) et supposent que le roi de Syrie *cache* des soldats à un certain endroit où il espère que le roi d'Israël pourrait *passer*. Ce qui a suggéré cette idée c'est sans doute le mot עבר du v. 9. Mais on se demande pourquoi les Syriens escomptent le passage du roi d'Israël et pourquoi celui-ci envoie des soldats à l'endroit en question. En réalité, le roi de Syrie n'organise nullement une embuscade pour surprendre le roi d'Israël, mais il veut s'emparer à l'improviste d'une place non défendue. — C'est bien le même verbe qu'il faut lire à la fin du v. 8 et du v. 9 : ce verbe est נחת dont les consonnes sont intactes au v. 9, légèrement altérées au v. 8. Ce verbe נחת, très probablement d'origine araméenne (1), signifiant *descendre* est d'un emploi rare en hébreu (2). Il est bien en place ici où il s'agit des Araméens de

(1) Avec Kautzsch, *Aramaismen im A. T*, p. 64, contre Nöldeke (*ZDMG*, t. 57, p. 414).

(2) On le trouve encore Ps. 38,3 *b* : « ton bras *s'est abattu* (ou *posé*) sur moi » ; Job 21,13 : « *descendre* au Sheol », exactement comme dans le Papyrus araméen *CIS*, II, 145, B, 6 (cf. Cooke, p. 207) וגרמיך לא יחתון שאול : « et tes os ne descendront pas au Sheol ». Tous les autres textes sont douteux : Ps. 38,3 *a* ; 18,35 : 65,11 ; ainsi que le subst. נחת d'Is. 30,30 (cf. Nöldeke *l. c.*). — Je soupçonne fort נחת d'être une forme secondaire de נוח. Ainsi l'hébreu נַחַת (masculin ! Job 36,16) *repos* appartiendrait directement à נחת, indirectement seulement à נוח. Levy (*Nhb. WB*) signale des exemples de נחת au sens de נוח. L'évolution du sens serait : *déposer*, d'où *repos*; *abaisser*, d'où *descente*. On a des exemples de ת secondaire en 2e et surtout en 1e radicale (cf. Buhl *s. litt.* ת). Il semble probable que l'intrusion de נַחַת *repos*, à côté de la forme hébraïque מנוחה est due à l'analogie sentie de la racine hébraïque נוח avec la racine araméenne נחת.

Damas. Il semble avoir eu, en particulier, une nuance *militaire* (Jér. 21, 13 : « Qui *descendra* contre nous ? » ; Joel 4,11 : « Fais *descendre*, ô Jéhovah, tes guerriers »). On trouve également le syriaque ܢܚܬ dans un sens militaire : *faire une expédition* ; ܢܚܬ ܥܠ *mettre le siège devant* (Payne Smith). Le verbe est d'abord un verbe de mouvement : *descendre vers* (d'où le אֶל du v. 8) ; il peut perdre cette nuance et signifier simplement *s'établir, demeurer, prendre position* (d'où, je pense, le שָׁם du v. 9).—D'autre part ונשמר־שם du v. 10 appelle comme corrélatif au v. 9 : השמר במקום. Donc מעבר est un intrus provenant du faux supposé que le récit parlerait d'une embuscade. En lisant au v. 8 תִּנְחָתוּ ou תֵּחָתוּ et en vocalisant נְחִתִּים au v. 9, on obtient le sens suivant, parfaitement cohérent : 8 « Le roi de Syrie était en guerre avec Israël, et ayant tenu conseil avec ses officiers il leur dit : « Vous *descendrez* vers telle place (1) ». 9 Or l'homme de Dieu (Elisée) envoya dire au roi d'Israël : « Prends tes précautions ‘ ’ dans telle place, car c'est là que les Syriens *vont descendre* ». 10 Et le roi d'Israël envoya (des hommes) à la place que lui avait dite l'homme de Dieu. C'est ainsi qu'(Elisée) l'avertissait, et (le roi) y prenait ses précautions, et cela pas (rien) (2) qu'une fois ou deux. » — Le verbe נשמר est employé ici au sens militaire : « prendre ses précautions pour la défense » i. e. « se défendre » (3).

2 Rois 7,6.

En faveur de l'opinion de Winckler et Hommel qui voient dans le מצרים de ce verset le Muṣri de la Syrie du Nord, on fait observer (v. g. Kittel) qu'une alliance entre l'Egypte et les Ḥittites n'est pas concevable. Cette observation suppose au ו de ואת מלכי מצרים le sens de *et* ; mais comme le ו signifie très souvent *ou*, on n'a pas le droit de dire que notre

(1) מָקוֹם plus de 40 fois au sens de *place, localité, ville* (Brown 3, *a*).

(2) La nuance *seulement, tantum* est ordinairement négligée en hébreu, comme l'a bien observé König (*Stilistik*, p. 196).

(3) Dans 9,14, au lieu du Qal, je lirais le Nifal נִשְׁמַר, également au sens de *se défendre*.

texte suppose une alliance. L'Egypte reste infiniment plus probable. Au lieu de מלכי מצרים , il faut peut-être lire le singulier מלך ; le pluriel peut provenir du מלכי précédent.

2 Rois 7,13.

Dans les nombreuses médications apportées à ce texte singulièrement altéré (1), on n'a pas songé à lire מִכֹּל au lieu de ככל . On obtient ainsi un sens très acceptable : « Qu'on prenne cinq des chevaux survivants qui restent encore ' ici ' ' *de* ' toute la multitude (des chevaux) qui a péri, et envoyons voir ».

Au lieu de בה , lire פה *ici*, avec les modernes. Le הנם du TM représente peut-être un הֵנָּה *ici*, variante de פה . L'introduction d'*Israël* dans le texte est due à un scribe qui a cru que les survivants dont il s'agit étaient des hommes et non des chevaux (Klostermann). On peut donc restituer le texte ainsi : ... אשר נשארו פה מכל ההמון אשר תמו . Le mot המון peut bien s'employer en parlant des chevaux, puisqu'on l'emploie même en parlant des eaux. L'idée de l'officier semble être : « De la multitude de chevaux que nous avions, il ne survit qu'un petit nombre ; risquons-en cinq pour faire une reconnaissance. » — La paronomase הנשארים אשר נשארו a offusqué Stade (*SBOT*) (2), mais bien à tort (cf. Reckendorf : *Ueber Paronomasie in den semitischen Sprachen* (1909), p. 162, et voir v. g. 2R. 25,11 ; Ex. 38,8 et surtout Néh. 1,3).

2 Rois 9,7.

וְנִקַּמְתִּי semble impossible avec מִיַּד ; c'est ובקשתי qu'on attend et qu'il faut très probablement restituer : « Je ' demanderai compte ' à Jézabel du sang de mes serviteurs les prophètes. . . ». Peut-être pourrait-on

(1) Voir en particulier *SBOT*, Burnoy, Kittel.

(2) La tendance de Stade à rejeter du texte tout ce qui lui *paraît* inutile ou peu utile a malheureusement vicié tout son travail de reconstruction textuelle.

lire ce second verbe à la 2e personne (cf. LXX : ἐκδικήσεις) comme le premier ; mais la première personne semble préférable, car c'est Dieu lui-même qui demande compte.

2 Rois 10,6.

Le participe actif מְגַדְּלִים crée une difficulté de syntaxe ; on ne peut guère l'expliquer que comme un accusatif d'état : « *comme* les élevant » (cf. König § 412 *i* « als ihren Pflegern », Ges.-Kautzsch § 131 *h*, N.2). Ce sens, malheureusement, n'est pas naturel ici. La difficulté disparaît si l'on vocalise au passif מְגֻדָּלִים « élevés chez eux ». On peut lire ensuite אִתָּם ou garder אוֹתָם du TM, les deux את étant souvent, comme on sait, confondus dans les *Rois*. Il faut remarquer que les mots שִׁבְעִים אִישׁ , ici et au verset suivant, forment une apposition (1) circonstancielle à בני המלך , comme l'a bien vu l'*English version*. On traduira donc : « or, les fils du roi, au nombre de soixante-dix, étaient chez les grands de la ville, (et) élevés chez eux ». Les mots מגדלים אתם forment *rejet* à la fin de la phrase (2). Ce procédé de composition lâche me semble assez fréquent ; voir par exemple 11,3 : מתחבא וגו׳ ; Ex. 32,16 הרות וגו׳ .

Au v. 7 l'omission du suffixe personnel après וישחטו est absolument normale (contre Stade, dans *SBOT*) ; même omission après וישלחו .

2 Rois 11,4 sqq.

Le récit de la proclamation du roi Joas et de la chute d'Athalie offre beaucoup de difficultés, tant au point de vue de la composition qu'au point de vue du détail du texte. Les remarques qui suivent s'efforcent de ré-

---

(1) Ou peut-être un accusatif de détermination (?). L'absence de signe extérieur de l'accusatif rend la distinction de l'apposition *et* de l'accusatif indirect souvent très difficile en hébreu.

(2) La proposition nominale בני המלך את גדלי העיר se retrouve, renversée, au v. 2 ואתכם בני אדניכם .

soudre quelques-unes de ces difficultés de détail d'une façon différente de celle qu'on trouve exposée dans *SBOT*, Kittel, Burney etc.

Dans le récit des *Rois*, le grand-prêtre Joiada accomplit la révolution avec l'aide des troupes du palais « les Cariens et les gardes ». Le récit ne suppose pas qu'il y eût, en temps ordinaire, de garde militaire dans le temple. Les militaires dont il s'agit étaient chargés uniquement de la garde du palais, lequel était attenant au temple. Ils étaient divisés en trois sections, dont chacune gardait le palais pendant une semaine (1). Le plan du grand-prêtre est celui-ci : La section qui est de service (hebdomadaire) au palais *restera au palais* : il la subdivise en trois groupes dont chacun gardera une des portes qui font communiquer le palais avec le temple (v. 6) (2). Quant aux deux autres sections, qui ne sont pas de service au palais, le grand-prêtre les réquisitionne pour faire le service d'ordre au temple, pendant la proclamation du jeune roi. Ainsi compris, le TM est intelligible et n'a plus besoin que de menues corrections : l'énorme mutilation du v. 6, consentie par les modernes, est évitée.

v. 4. Le singulier collectif כרי est très suspect, puisqu'il s'agit d'individus et non du peuple. Au v. 14, le texte primitif portait peut-être le pluriel : l. כרים au lieu de שׂרים .

v. 5. Au lieu de ושׁמרי lire ושׁמרו *garderont*, comme au v. 7 (cf. LXX). Pour cet emploi du ו avec le parfait converti voir Kautzsch § 112 *mm*, fin. «Le tiers d'entre vous, à savoir ceux qui prennent le service (au palais), feront le service d'ordre au palais. »

v. 6. Ce verset donne le détail de ce que devra faire la section de service (au palais). Bien que le texte soit assez altéré, le sens général semble clair. La section de service est subdivisée en trois groupes, dont chacun gardera une des portes qui font communiquer le palais avec le temple. La mention de la troisième porte a disparu du TM : elle a été

(1) באי השׁבת signifie *ceux qui entrent en semaine, ceux qui prennent la semaine*, et non *ceux qui sortent le jour du sabbat*. De même יוצאי השׁבת signifie *ceux qui sortent de semaine*.

(2) Donc le v. 6 n'est pas une glose ! —En laissant au palais la section de semaine, le grand-prêtre se montre très habile : Athalie aurait très facilement remarqué l'absence des gardes.

supplantée, semble-t-il, par les mots ושמרתם את משמרת qui sont probablement dittographiques de la même expression aux vv. 5 et 7. — Les éléments font défaut pour une émendation complète du texte. Le ו qui commence la phrase est suspect, ainsi que le mot אחר. Au lieu de סור il faut peut-être lire סוסים (cf. v. 16).

v. 7. « Quant aux deux (autres) sections, à savoir tous ceux d'entre vous qui sortent de semaine, ils feront le service d'ordre au temple, près du roi ».

v. 8. שׂדרה. Le sens *rangs (de soldats)* donné par les modernes paraît moins probable que celui de *barrières* admis par saint Jérôme. Par mesure de bon ordre et de prudence on avait sans doute isolé par des barrières l'endroit où devait s'asseoir le roi : « Quiconque voudra franchir les barrières sera mis à mort. » Voir v. 15.

v. 9. D'après ce qui précède, *ceux qui entrent en semaine* restent au palais ; il faut donc lire : « et chacun prit ses hommes, ‘ ’ et ceux qui sortaient de semaine vinrent vers Joiada le prêtre ».

v. 13. L'auteur des *Chroniques* (2 Chr. 23, 12) a peut-être lu dans notre texte את קול העם הרצים. Je lirais plutôt רצים sans l'article, donc à l'accusatif d'état, comme v. g. Gen. 3,8 (cf. Kautzsch, § 118*p*). « Et Athalie entendit le bruit du peuple qui courait, et elle suivit le peuple au temple de Jéhovah. »

v. 14. Les *trompettes* associées aux *princes* manquent de vraisemblance. Le mot חצצרות est dittographique du même mot, un peu plus bas. Peut-être faut-il lire והכרים והרצים *les Cariens et les gardes* (cf. v. 4), ou, moins probablement, שׂרי המאות *les centeniers* (cf. v. 15).

v. 15. שׂדרות est probablement à supprimer, car on n'a pas dit qu'Athalie ait essayé de franchir les barrières. — Au lieu de הָמֵת qui n'est pas du tout naturel ici, lire יוּמַת, à l'analogie de תומת qui suit : « Et si quelqu'un la suit, qu'il soit mis à mort ! »

v. 18. A la fin du verset, il faut peut-être lire הבעל au lieu de יהוה ; car il n'y avait plus de raison de mettre une garde au temple de Jéhovah ; mais il était à propos d'en mettre une au temple de Baal pour prévenir un retour offensif de ses partisans.

2 Rois 15,5.

Les LXX (ἀφφουσώθ) ont peut-être lu les consonnes הפצת qui ne donnent aucun sens. On peut restituer הַחֻצָה *au dehors* : « et il habita dans *une* maison, au dehors ». Le Targum (ויתב בר מן ירושלם) connaissait peut-être encore cette leçon. Il est difficile que חפשי *affranchi, libéré* ait pu aboutir au sens de *libre de ses mouvements.* De plus si le roi était resté dans son palais, *libre d'aller et de venir,* il n'y avait pas de raison de « préposer son fils au palais ».

2 Rois 15,20.

ויצא, surtout avec על est très difficile à justifier. Le Targum (רמא) et la Peshitto (ܐܪܡܝ *imposer*) ont peut-être lu וישא (cf. Gen. 31,17; 42,26; 1 R. 8,31). On pourrait lire aussi וַיָּשֶׂם comme 18,14.

2 Rois 19,11.

Le mot החרים *vouer à l'anathème* semble bien fort. Au v. 17 où Ezéchias relève avec tristesse les paroles de Sennachérib, on a החריב qui est bien préférable : « Oui vraiment, Jéhovah, les rois d'Assyrie ont *ruiné* les nations et leurs pays ». Il est donc probable qu'il faut lire החריב au v. 11. De même dans le texte parallèle d'Isaïe 37,11.

Il y a probablement, dans le TM, d'autres confusions entre חרב et חרם, qui sont graphiquement et phonétiquement assez semblables (v. Ges.-Buhl s.v. חרם).

2 Rois 21,13.

Le sens du TM ne manque pas d'originalité : « J'essuierai Jérusalem

comme on essuie un vase (1), (l')essuyant (2) et (le) retournant sur sa face ». En y regardant d'un peu près, on remarque que la seconde opération n'a guère de raison d'être : pourquoi retournerait-on le vase, du moment qu'il est essuyé ? Au lieu d'un *vase*, certains MSS (3) des LXX (πυξίον) et la Vulgate (*tabulae*) parlent de *tablettes*. La traduction de la Vulgate est très remarquable : « et delebo Jerusalem, sicut deleri solent tabulae, et delens vertam et ducam crebrius stylum super faciem ejus. » Si Jérôme s'écarte ici de notre TM, c'est sans doute qu'il a trouvé un mot différent de צלחת ; il a probablement lu לוח, ou peut-être un féminin לוחה* qui n'est pas autrement attesté. Le mot לוח est rendu par πυξίον Is. 30,8 ; Hab. 2,2. Il faut donc probablement corriger צלחת en לוח dans notre texte. Jérôme a sans doute pensé à des tablettes de cire ; il s'agit bien plutôt de tablettes d'argile.

2 Rois 23,6.

Le texte est probablement lacuneux. Les mots וידק לעפר « et il broya (et réduisit) en *poussière* » ne peuvent pas se dire d'une Ashéra (en bois !) qu'on venait précisément de brûler et de réduire en *cendres* (= אפר). Les mots en question se rapportent très probablement à des monuments en pierre, incombustibles, qu'on ne pouvait détruire qu'en les broyant, donc, selon toute vraisemblance des maṣṣéba (4). Toute la phrase où il était question de ces maṣṣéba a disparu, à l'exception des deux mots וידק לעפר.

2 Rois 23,24.

נראו est assez étrange dans ce contexte. Le mot normal serait נמצאו ,

(1) צלחת ne désigne pas un *plat*, mais un *vase profond*, puisqu'on peut y « fourrer la main » (Prov. 19,24) ; dans 2 Chr. 35,13, c'est une *marmite*.

(2) Lire à l'infinitif absolu.

(3) Cf. Field : *Hexapla*.

(4) Dans 10,26 il faut lire אשרת au lieu de מצבות.

et c'est peut-être le mot lu par les LXX (γεγονότα). Dans Ex. 18,8 מצא est rendu par γίγνεσθαι .

2 Rois 23,29.

כראתו אתו . La solution la plus simple est peut-être de voir dans ce groupe étrange une double dittographie de קראתו . Les deux mots sont donc à supprimer purement et simplement.

2 Rois 24,14.

La vocalisation גּוֹלֶה du TM est considérée comme fautive par la plupart des modernes, qui veulent lire גּוֹלָה, à l'analogie de גּוֹלָה aux vv. 15 et 16. Dans ces deux derniers versets on a הוליך גולָה , הביא גולָה qui signifient *emmener captif* et sont de purs équivalents de הִגלה . Dans ces expressions גולה signifie l'*état de captivité* et est, syntaxiquement, à l'accusatif adverbial ; le sens littéral est donc *emmener en* (*état de*) *captivité.* Ce n'est pas un accusatif local : *lieu de captivité* (Siegfried-Stade) ; pour cette idée on a בַּגּוֹלָה , לַגּוֹלָה (avec l'article !). Le sens de גולה n'est pas ici *groupe de captifs* (Burney ; König § 327 *v*). La correction des modernes הגלה גולה pourrait signifier : *il emmena en captivité un groupe de captifs,* mais les deux mots ne devraient pas être tellement séparés. On ne peut pas songer à *il emmena captif en captivité,* qui est par trop pléonastique. Il n'y a rien à objecter contre le singulier גּוֹלֶה *exilé* (cf. 2 Sam. 15,19 ; Is. 49,21) après עשרה אלפים . Le TM peut donc être considéré comme correct.

Nahum 3,6.

כְּרֹאִי est doublement suspect. Après le verbe שׂוּם on attend la préposition ל et non כ . Quant au mot רֹאִי ce serait le seul cas où il signifierait *spectacle.* Les rabbins (Rashi, Ibn Ezra, Qimhi) lui donnent le sens du néo-

hébreu רְעִי *ordure* ; de même le traducteur du TM de la Polyglotte de Londres. Le procédé semble un peu hardi. Je soupçonne que ראי est dittographique de ראיך qui vient presque immédiatement après. Le plus simple est peut-être de lire לעי : « je ferai (de Ninive) un *tell* (de décombres) » (1). Comparer Mich. 1,6 ושמתי לעי ; Ps. 79,1 שׂמו לעיים . La comparaison de Ninive avec une prostituée cesse ici ; le prophète parle de Ninive comme d'une *ville* : elle deviendra un *tell* de décombres ; elle sera *dévastée* (v. 7).

Malachie 2,12.

On s'accorde généralement à reconnaître que les mots עֵר וְעֹנֶה « veillant et répondant » du texte massorétique de Mal. 2,12 n'offrent guère de sens. La correction de Wellhausen עֵד ועֹנה « Kläger und Verteidiger » est séduisante par sa simplicité. Cependant, on ne voit pas bien pourquoi il serait question de « plaignant » et de « défendant » dans le texte du prophète. Mais, ce qui est plus grave, les mots עד et ענה n'ont pas le sens que Wellhausen leur donne, comme le montre fort bien A. S. Yahuda (*Zeitschrift für Assyriologie*, t. 16, pp. 261-263) lequel conserve le texte massorétique et veut expliquer ער וענה par أغراء et أغناء qui signifieraient *étrangers* et *membres du clan*.

Je me demande si, au lieu de יעשנה ער וענה , il ne faudrait pas lire יעשנה כער ואנן « Jéhovah exterminera l'homme qui fait cela, ' comme ' (il extermina) 'Er et ' Onan ' des tentes de Jacob, et qui vient présenter une offrande à Jéhovah des armées. » La mention de 'Er et de Onan ne manquerait pas ici d'à-propos. Malachie s'adresse, en effet, aux gens de Juda (v. 11) et il leur reproche les mariages récemment contractés avec des femmes païennes. Pour mieux faire comprendre aux Judéens à quel point Jéhovah a ces unions en horreur, le prophète évoque un souvenir particulièrement humiliant pour eux. Il leur rappelle que Jéhovah fit périr les fils de leur ancêtre Juda et de la Cananéenne Shu^{a}', 'Er et Onan, époux

(1) Sur le sens de עי voir *Mélanges*, t. IV, p. 8.

criminels de Tamar (Gen. 38, 1-10), et il les menace d'un châtiment semblable.

Au point de vue graphique, la correction proposée ne fait pas de difficulté sérieuse, et l'on comprend aisément qu'un scribe, n'ayant pas reconnu dans ער un nom propre, ait été amené à chercher dans le mot suivant un participe répondant vaille que vaille à ער pris également pour un participe.

Proverbes 17,10.

Le verbe תחת crée une difficulté insurmontable. Je ne vois pas qu'on ait songé à une correction pourtant bien simple : je lis אחת : « *Une seule* réprimande à un homme sensé (fait) plus que cent coups à un insensé ». La proposition est nominale ; il y antithèse entre *un* et *cent*.

(Voir la table p. [93]).

Décembre 1911.

Addendum à la page [79], note 2.

Du reste, il est fort possible que כחה *réprimander, gourmander* ait pour sens primitif *frapper,* et soit par conséquent apparenté originaire-

ment à נכה. En faveur de cette vue on peut faire remarquer que l'idée de *frapper, percer* se développe assez souvent au sens d'*invectiver, gourmander* ; cf. قرع *frapper ; attaquer ; invectiver, gourmander* ; طعن *frapper, percer ; invectiver* ; ܘܕܐ *frapper, percer ; gourmander* ; ܛܪܦ *concussit ; increpuit* (Brockelmann) ; — comparer ἐπιπλήσσω *frapper ; réprimander, gourmander*. — Le verbe كأى est expliqué dans les dictionnaires indigènes par اوجع بالكلام *blesser par la parole.*

Table Générale

MITTEILUNGEN

AUS STAMBULER BIBLIOTHEKEN

VON

O. RESCHER

ʿÂṬIF EFFENDI.

2108 : K. dīwān el-maʿānī (in 4 Kapiteln) (1). [Abū Hilāl el-ʿAskerī].

Auf fol. 2ª هذا كتاب المبالغة في النسيب واوصاف الحسان وما يجري مع ذلك وهو الباب الرابع من ديوان المعاني آلخ

Starker Oktavband ; stark vokalisiertes, grosses Nesḫî auf bräunlichem Papier mit breitem Rand ; 13 Zeilen ; Unterschrift :

هذا آخر ما رأينا تضمينه هذا الكتاب . . . تمّ الجزء الثالث وتمّ بتمامه كتاب ديوان المعاني . . . كتبه . . . . في ذي القعدة من سنة 636 ستّ وثلثين وستّماية

Erhaltung gut.

2053 : Ein Sammelband ; zuerst : die Baṣrische Ḥamāsa (2) [ZDMG, 64, 211].

c. 190 × 25 foll. ; etwas kleines, doch deutliches Nesḫî auf glattem, weisslichem, breitrandigem Papier. Die Namen der Dichter abwechselnd in roter und blauer Tinte. — Es folgt hierauf eine Auswahl der Gedichte el-Buḥturī's (c. 40 foll.) ; darauf eine Anzahl Qaṣīden von eš-Šerīf er-Raḍī (c. 35 foll.) ; anschliessend verschiedene Gedichte Mihjār's (3) (c. 50 foll.) ; el-Ḫafāǧī (6 foll.) ; eṭ-Ṭoǵrā'ī (13 foll.) ; el-Ǵazzī

(1) Titel ausradiert ; kein Autor [ad Brock. I,126 ad 11 Nro 3] ; Kap. 2) = 5 : في ذكر السماء والنجوم : Kap. 3) = 6 — في ذكر النار والطبخ أنواع الطعام وصفات الشراب آلخ . في ذكر السحاب والمطر والثلوج والمياه : Kap 4) = 7 — والشمس والقمر والليل والصبح آلخ . والبساتين والرياض والاشجار آلخ .

(2) Ohne Titelblatt ; Defter : دواوين العرب

(3) Brock. I,82.

(4 foll) (1) ; et-Tihāmī (7 foll.) ; al-Arraǵānī (25 foll.) cfr. Brock. I,253.

Schrift, Papier durchgehends gleich ; mit dem zulezt angeführten Dichter schliesst der Band (laut Unterschrift) ab ; Datierung : Donnerstag, Mitte des Reǵeb 983 (in Konstantinopel). Erhaltung gut.

2146 : Die Ḥamāsa des abū Temmām commentiert von [el-Marzūqī](2).

Umfangreicher Grossoktavband ; erstes Drittel in sorgfältig durchvokalisiertem, kleinem, aber deutlichem Nesḫî (29 Zeilen) ; das Uebrige in vokallosem, z. T. ziemlich flüchtigem Nesḫî ; der « matn » in grösserer Schrift. Die Unterschrift ist unleserlich (Ḏū'l-Ḥiǵǵe 6.. ?). Einleitung :

وبعد فانك جاريتني – اطال الله بقاءك في أشمل سعادةٍ وأكمل سلامةٍ – لما رأيتَني اقصر ما استفضاه من دقّتي واستخلصه من فكرتي على عمل شرح للاختيار المنسوب الى ابي تمَّام حبيب بن اوس الطائى المعروف بكتاب الحماسة آلخ

2227 : Qaṣīdet en-Neǵdījāt (3).

Klein-queroktavbändchen ; c. 70 × 7 foll. ; deutliches, durchvokalisiertes, sauberes Nesḫî auf rauhem, gelblichem Papier ; zwischen den Zeilen in roter Tinte eine persische Interlinear-Uebersetzung. Die Gedichtsammlung ist unvollständig ; deshalb auch ohne Unterschrift und Datierung. Erhaltung gut.

2231 : K. el-ādāb von abū Manṣūr ʿAbdelmelik b. Moḥ. eṯ-Ṯaʿālibī (4).

Mässig starker Oktavband ; stark vokalisiertes, kräftiges, deutliches Nesḫî auf bräunlichem Papier ; 17 Zeilen ; das Werk zerfällt in 5 bāb's, die in verschiedene Abschnitte geteilt sind ; 1°) bāb el-ḥikma min en-naṯr : a) faṣl fī 'l-mulūk wa ḏamm aḥwālihim b) faṣl fīmā jaǵibu ʿalā man jaṣḥabu 'l-mulūk, etc. — Keine Unterschrift ; vielleicht 8.-9. Jahrhundert. Erhaltung gut.

*****2003** : Sammelband : Eine ziemlich moderne Abschrift altarabischer philologisch-belletristischer Werke :

(1) Brock. I,253.

(2) So auf dem Vorsazblatt von späterer Hand

(3) Ohne Autor : (el-Abīwerdī).

(4) Einleitung : وبعد فان الطفَ الكلام موقعا * وأشرفه موضعا * كلمة حكمةٍ يقتدى الانسان بسناها فيهتدى * ويتبع هداها فيرتدع آلخ

1°) [Ein K. (el-ḫail) von. . .] (1) ; 17 × 21 foll. ; kräftiges, vokalloses Nesḫî auf breitrandigem, glattem weissem Papier ; 2°) *nasab el-ḫail fî 'l-ǵāhilīja wa 'l-islām* von abū 'l-Mundir Hišām b. el-Kelbī nach der Ueberlieferung des abū Moḥ. ʿAlī b. ʿAbdallāh eš-Šeibānī (von abū 'l-Ḥasan Aḥmed b. Moḥ. b. ʿAbdallāh b. Ṣāliḥ. . . von abū ʿAbdallāh Moḥ. b. Ṣāliḥ Maulā Ǵaʿfar b. Sulaimān b. ʿAlī b. ʿAbdallāh b. el-ʿAbbās b. ʿAbd el-Muṭṭalib) : سماع لموهوب بن احمد.. بن الخضر الجواليقي — 13 foll. ; Schrift, Papier cfr. 1 ; 3°) (2) *nasab ʿAdnān wa Qoḥṭān* von abū 'l-ʿAbbās Moḥ. b. Jazīd (nach der Ueberlieferung des abū 'l-Ḥasan ʿAlī b. ʿIsā b. ʿAlī en-naḥwī von abū Bekr Moḥ. b. es-Sarrāǵ en-naḥwī von . . . er-Rummānī von dem šeiḫ abū 'l-Ḥasan el-Mubārek von. . . es-Sīrāfī : سماع آلخ ; 15 foll. ; 4°) *K. el-ibil* von el-Aṣmaʿī : 11 foll.; 5°) K. *eš-šā'* von demselben: 6 foll. ; 6°)* K. el-amṯāl von abū ʿIkrima ʿÂmir b. ʿImrān ed-Ḍabbī (3) (von abū 'l-Qāsim Ibrāhīm b. es-Sarī b. Jaḥjā et-Tamīmī überliefert) : 31 foll. ; 7°) *ḏikru mā juḏakkar we ju'annaṯ min el-insān* (4) von abū Mūsā Sulaimān b. Moḥ. en-naḥwī : 2 foll. — Unterschrift : « tamma 'l-Kitāb » — Datierung : Sonntag, zu Anfang des Rebīʿ 1110. Erhaltung gut.

2236 : Ein Fragment [Šawāhid-Kommentar zum Mufaṣṣal] (5) von 82×19 foll. : ziemlich vokalisiertes altes Nesḫî auf rauhem bräunlichem Papier ; Unterschrift : « tamma wa kamala ». Die Handschrift bildet vielleicht 1/3 oder — im günstigsten Falle — die Hälfte des ursprünglichen Werkes ; es enthält einen alten *Kommentar zu den šawāhid-Versen* bezw. deren grammatisch-syntaktische Erklärung ; die Erklärung beginnt durchgehends : «eš-šāhid» etc. ; die Verse sind *ausschliesslich den alten Dichtern* entnommen. — Erhaltung (bis auf einige Wurmstiche) gut.

2429 : a) K. el-iġrāb fī ǵadal el-iʿrāb des abū Saʿīd el-Anbārī. (Brock. I,282 ad 10 Nr° 5). Kleinoktavband ; 18 × 11 foll. : durch-

---

(1) Ohne jeglichen Titel. Zuerst : ḫail beni Hāšim, Quraiš, beni Asad etc.
(2) i. e. El-Mubarrad cfr. Ḫ Ḫ (Stambul) II.599 Z. 7.
(3) Der Autor bei Sojūṭī, Buġjat 274 Z. 4 von unten.
(4) = ḫalq el-insān ? cfr. Sojūṭī, Buġjat 263 Z. 3.
(5) Nach mündlicher Mitteilung, cfr. ʿUmumīje 142.

vokalisiertes, sauberes Nesḫî auf gelblichem Papier; das Werkchen zerfällt in 12 Abschnitte.

b) K. el-maisir wa 'l-qidāḥ des Ibn Qutaiba (1): 38 foll.; Schrift, Papier id.; Datierung: 15. Ǵumādā I. 622.

c) Adillet ennaḥw wa 'l-uṣūl (so nach Unterschrift) (2). Anfang fehlt; es beginnt kurz vor dem Schluss des 5. faṣl, darauf: el-faṣl es-sādis: fī šarṭ naql el-aḥād; 7. faṣl: fī qubūl naql ahli 'l-hawā'; etc. zuletzt: 30. faṣl: fī 'l-istidlāl bi ʿadam ed-delīl fī 'š-šei' ʿalā nafjihi: 42 foll.— dieses 3. Stück ist ebenfalls von abū Saʿīd b. el-Anbārī, denn er sagt (ganz am Schluss): ... وقد ذكرنا ذالك مستقصىً في كتابنا الوسوم بالاغراب والله اعلمُ بالصواب ...
Erhaltung (bis auf das Fehlende) gut. — تمّ الكتاب ... كتبه ابن الشيرازي.

2432: Die Amālī des Ibn Ḥāǵib (Brock. I,305-6).

Schmal-länglicher Quartband von 168 × 33 foll.; kräftiges, vokalloses Nesḫî auf bräunlichem Papier. Unterschrift: تمّ — Keine Datierung (9. - 10. J.). — Erhaltung gut.

2444: K. el-īḍāḥ des abū ʿAlī el-Fārisī.

Oktavband von 180 × 17 foll.; altes, durchvokalisiertes Nesḫî auf gelblichem Papier; Unterschrift: tamma 'l-Kitāb — Dienstag, den 21. Šaʿbān 586. Erhaltung gut.—Fol. 62 beginnt Teil II, d. i.: «et-tekmila» (mit einer besondern Vorrede); fol. 117: Teil III (mit 70 Kapiteln).

2445: K. el-īḍāḥ ʿalā 'l-mufaṣṣal von Ibn Ḥāǵib (3) (Brock. I,291 Nro II ad 5).

Oktavband von 266 × 24 foll.; bis fol. 214 in ziemlich sorgfältigem, teilweise vokalisiertem, der Rest in flüchtigem, zum Teil unpunktiertem Nesḫî; Datierung (fol. 214b): 685; fol. I-III ein fihrist.

2476: Sirr eṣ-ṣināʿa des Ibn Ǵinnī.

Oktavband in 2 Teilen; fol. 1-94 : fol. 95-192. Altes, teilweise vokalisiertes Nesḫî auf rauhem, gelblichem Papier; 26 Zeilen; Unterschrift: tamma 'l-ǵuz' eṯ-ṯānī min el-Kitāb wa bi temāmihi tamma 'l-Ki-

(1) Ḥ Ḫ (Stambul) II,304,3.

(2) Cfr. Brock. I,282 ad 10 Nro 4.

(3) Titel von späterer Hand.

tāb — 13. Ramadān 476. Erhaltung gut. fol. 1 : ein fihrist.

2554 : K. el-luma' des Ibn Ǵinnī mit Commentar des abū 'l-Berekāt 'Omar b. Ibrāhīm b. Ḥamza el-Ḥanafī el-Kūfī.

Grossoktavband von 35 × 8 Kurrāsa's (× 17 Zeilen) ; grosses, deutliches, durchvokalisiertes Neshî auf bräunlichem Papier ; fol. 1 von anderer Hand ergänzt. Unterschrift : tamma— Ende des Moḥarrem 646, a. R. Mit dem Original kollationiert. Erhaltung sehr gut.

2588 : K. el-ḫaṣā'iṣ des Ibn Ǵinnī.

Oktavband von 257 × 25 foll. ; vokalloses, ta'līq-artiges Neshî auf breitrandigem, glattem, weisslichem Papier ; Datierung : Moḥarrem 1156. Erhaltung gut. — fol. I-IV ein rahmenförmiger fihrist.

2548 : Es-Sīrāfī's Kommentar zum Kitāb.

Grosslexikonband ; 548 × 35 foll. ; fol. I-X ein fihrist ; fast vokalloses, doch deutliches Neshî auf glattem, weissem, breitrandigem Papier. Datierung : Ṣafar 1147. Erhaltung gut.

2595 : K. el-muḏakkar wa 'l-mu'annaṯ von abū Bekr Moh. b. el-Qāsim « Ibn el-Anbārī. » [Cfr. Fātiḥ 4025].

Oktavband ; 106 × 25 foll. ; kräftiges, vokalloses, deutliches, ta'līq-artiges Neshî auf weissem, glattem, breitrandigem Papier ; fol. I-III ein fihrist ; Datierung : Ende Ša'bān 1155. — Erhaltung gut.

2621 : K. el-muqarrib fī'nnaḥw des Ibn 'Uṣfūr (1).

Grossoktavband von 138 × 21 foll. ; altes, sorgfältiges, durchvokalisiertes Neshî auf rauhem, bräunlichem Papier ; Erhaltung sehr gut, doch ist das lezte fol. vielleicht nachträglich ergänzt. Unterschrift : tamma etc.— Keine Datierung ; auf fol. 1a (von späterer Hand) eine Biographie des Autors ['Alī b. Mu'min b. Moḥ. b. 'Alī abū 'l-Ḥasan b. 'U. ennaḥwī el-ḥaḍramī el-Išbīlī, der « Bannerträger » der (Kenntnis der) 'arabīja in Andalus etc.] (2).

2754 : Abū Moh. 'Abdallāh b. Moḥ. b. es-Sīd el-Baṭaljūsī : K. el-

(1) Fehlt bei Brockelmann ; cfr. 'Alī Šehīd Pāšā 2527 und Lālelī 3523 ; Top Kapu 2199. 2261 : Sojūṭī, Buǧjat 380 Z. 12 von unten.

(2) Cfr. Sojūṭī, Buǧjat 357 Mitte.

mutellet cfr. Brock. I,427, wo dieses Werk fehlt ; ZDMG, 64,524 Nro L].

Ziemlich starkes Oktavband ; sauberes, durchvokalisiertes, altes Neshî (15 Zeilen) auf breitrandigem, bräunlichem Papier ; auf fol. 1b eine Titelvignette in farbig und gold ; Unterschrift : « tamma » ; keine Datierung (7. - 8. J.) : Erhaltung gut.

2639 : Šarḥ teṣrīf al-Māzinī von Ibn Ǵinnī.

Grossoktavband ; 186 × 19 foll. ; ziemlich vokalisiertes, deutliches Neshî auf bräunlichem Papier. Unterschrift : Freitag, den 17. Ǵumādā I. 510. Name des Copisten auf fol. 1a. Erhaltung gut.

2773-4 : K. niẓām el-ǵarīb von er-Raba'ī. [Brock. I,279 ad 1 Nro 2].

a) **2773** : Länglich-schmaler Oktavband von 59 × 25 foll. ; stark vokalisiertes, kräftiges, etwas kleines, aber deutliches Neshî auf glattem, breitrandigem Papier ; fol. I-II ein fihrist ; fol. 1b eine Titelvignette : rote Blumen auf Goldgrund. Unterschrift : hāḏā āḫiru 'l-Kitāb. Erhaltung gut.

b) **2774** : Grossoktavband von 78 × 19 foll. ; durchvokalisiertes, kräftiges Neshî auf weisslichem, breitrandigem Papier ; Unterschrift : āḫiru'l-Kitāb — Dienstag, den 14. Moḥarrem 786. Erhaltung gut.

2800 : Ein Sammelband, worin eine 1°) *risālet el-aḍdād* (fol. 42-47). Die Schrift enthält lediglich eine kurze Aufzählung der fraglichen Wurzeln. Schrift : Neshî ; die Stichworte in roter Tinte ; 23 Zeilen pro Seite. Verfasser : محمد اللثي شيخ الحرم — Es folgt darauf das 2°) *K. el-malāḥin* des *Ibn Doraid* [Brock. I,112 ad 25 Nro 11] auf fol. 49-59 ; Schrift, Papier id. — Ferner. fol. 123-146, 3°) : *K. ed-durr el-muntaqā min auṣāf el-aṣdiqā*, [eine Gedicht-Anthologie] (1) : Titel auf fol. 2a ; viele Citate aus alten Dichtern. — 4°) Auf fol. 93 - 115 das *K. muḥāǵāt en-naḥwīje* (2) von *ez-Zamaḫšarī* ; Schrift, Papier id. — 5°) fol. 116 -

(1) Ohne Autor : cfr. Brock. II,19 ad 32 Nro 2.

(2) Cfr. ZDMG, 64,508 Nro XXIV,4 ; Ḥ Ḫ (Stambul) I,51 Z. 5 von unten.

121 : *K. mūqid el-adhān wa mūqiẓ el-wasnān* [cfr. Brock. II,24 Nro 6 : Ibn Hišām] : Titel auf fol. 116 b — 7°) fol. 61 - 91 : *K. raudat el-faṣāḥa* [von Moḥ. b. abū Bekr er-Rāzī cfr. Brock. I,383 Anm. 1].

2716 : K. tehdīb iṣlāḥ el-manṭiq des abū Zakarijā' Jaḥjā et-Tebrīzī [zu Ibn es-Sikkīt's Grundwerk] (1).

Oktavband von 207 × 21 foll. ; altes, sauberes, durchvokalisiertes Nesḫî auf rauhem, bräunlichem Papier. Datierung : Reǵeb 481 ; a. R. collationiert im Šawwāl 4[8]1. Erhaltung gut.

***2018 :** K. teḏkiret el-herewīje fī 'l-ḥijal el-ḥarbīje (2) von 'Alī b. abū Bekr el-Herewī.

Kleinoktavband ; das Werk zerfällt in 24 Kapitel ; 128 × 7 foll. : sauberes, altes, durchvokalisiertes Nesḫî auf bräunlichem Papier : es folgt darauf eine Grabinschrift (auf der Türbe des Verfassers vorliegender Schrift). Unterschrift : (fol. 155) Geschrieben im Jahre 602. — Erhaltung gut.

2045. K. ḫāliṣat el-ḥaqā'iq von abū 'l-Qāsim Maḥmūd b. Aḥmed el-Fārijābī. Brock I, 379 Nro. 28 = Ḥ Ḫ I, 459 Z. 1. (3).

Starker Grossoktavband : 352 × 23 foll. : kräftiges, etwas kleines, aber deutliches Nesḫî auf glattem, breitrandigem Papier ; am Schluss des Werkes eine ausführliche Angabe der benüzten Werke (fol. 351 - 352). Unterschrift : Dienstag, den 12. Ramaḍān 998 ; a. R. : collationiert. Das Werk zerfällt in 50 Kapitel : Kap. I : el-bāb el-awwal fī 'l-'aql wa'l-'uqalā' etc. Erhaltung gut. Cfr. 'Umūm. (O. Nro N*).

Ferner sind an Werken aus dem 'ilm el-luġa noch vorhanden (nach Katalog-Angabe) :

El-Azharī : tehdīb el-luġa : **2708-10.** [Brock. I,129].

Ibn Doraid : K. el-ǵamhara : **2713** (ibd. I,112).

El-Fārābī : Dīwān el-adab : **2717** (ibd. I,128).

Rāġib el-Iṣbahānī : K. el-mufradāt (4) **2767** (ibd. I,289).

Abū Zakarijā' en-Nawawī : K. tahḏīb el-Asmā' **2711** [ibd. I,397

(1) Ḥ Ḫ (Stambul) I,112 Z. 15.

(2) Cfr. Aja Sofia 2857.

(3) Beide falsch : El-Fārābī.

(4) Cfr. Lālelī 3632-3.

N^ro^ XIV) (datiert : Freitag, den 24. Ǵumādā I. 852).

Abū Zaid : K. en-nawādir [Brock. I,104 N^ro^ 10] in dem *Sammelband* **2777** : pag. 1-106 (× 16 foll.); darauf 2°) : Gedichte des *Ḥuṭai'a* (45 × 23 foll. mit Kommentar) ; 3°) solche des Suḥaim (5 foll.) ebenfalls mit Kommentar ; 4°) (ein anonymer grammatischer Traktat : (5 foll.) er beginnt :

العربيّة على اربعة أضرب الرفع والنصب والجرّ والجزم — 5°) Ein Kommentar zu der risālet el-ḥurūf des abū 'l-'Alā von abū 'Abdallāh Moḥ. b. Aḥmed b. Jaḥjā : 16 (× 26) foll. ; der Schluss fehlt, da die Rückseite des lezten fol. verklebt ist ; ganz kleines, fast vokalloses, immerhin doch deutliches Nesḫî.

[El-Būṣīrī :] šarḥ el-qaṣīdat el-ḫamrīja **2171** (cfr. Brock. I,267 ad 16 N^ro^ IV).

Taqī ed-dīn el-Ḥamawī : K. ḥādī 'l-aẓ'ān **2030** (cfr. Brock. II,361 N^ro^ 4).

Rāġib el-Iṣbahānī : K. eḏ-ḏarī'a etc. **2118** (Brock. I,289 ad 9 N^ro^ 7) und A. S. 4027.

Moḥ. el-Amīn el-Muḥibbī : Mā ju'awwal 'alaihi fī 'l-muḍāf wa'l-muḍâf ileihi **2247** (1).

Qylyǵ 'Alî Pâšâ (Topḫané).

788 : Dīwān el-adab von el-Fārābī.

Oktavband ; fol. 1 neu ergänzt ; altes deutliches durchvokalisiertes Nesḫî auf rauhem, bräunlichem Papier ; 227 × 31 foll. : Unterschrift : āḫiru dīwān el-adab. Datierung : Samstag im Ǵumādā I. 540. Erhaltung gut.

825 : Šarḥ el-Mo'allaqāt, benannt : el-fawā'id šarḥ el-qaṣā'id von Aḥmed b. el-faqīh Moḥammed (verfasst : 828 d. H.)

930 : K. [el-ġurra] i. e. šarḥ el-luma' des Ibn Ǵinnī von Sa'īd b. ed-Dahhān [Ḥ Ḫ (Stambul) II,362 Z.16]. *Titel des Buches anscheinend alt, aber falsch* : šarḥ K. el-īḍāḥ li Ibn Ǵinnī wa 'l-aṣl li abī 'Alī el-

(1) Grossoktavband; etwas kleines, aber kräftiges, deutliches Nesḫî ; Datierung: Freitag, den 15. Šawwâl 1141. Erhaltung gut. [Brock. I, 293-94 ; Top Kapu 2455].

Fārisī; richtig dagegen: Šarḥ. K. el-l. auf *fol.* 31 *von rückwaerts*; man sieht auf dem Titelblatt noch gegen das Licht: el-ǵuz' eṯ-ṯānī wa 'ṯṯāliṯ; *vielleicht* ist aber der Band *trozdem* komplett; eine Muqaddime fehlt. — *Sehr starker* Grossoktavband — grosses, deutliches, durchvokalisiertes Neshî (mit 23 Zeilen) auf breitrandigem, bräunlichem Papier; 6. Jahrhundert. — Erhaltung gut.

Čorlu Pâšâ

360: El-Balawī: K. alif bā.

446: Dīwān el-adab von el-Fārābī.

442: muġrib el-luġa von abū 'l-fatḥ el-Muṭarrizī. (Brock. I,294 ad 15 Nro III cfr. 'Âṭif 2761/2).

367: El-Marzūqī: Kommentar zur Ḥamāsa: *fehlt*!

370: En-Naḥḥās: Die 7 Mo'allaqāt, nebst en-Nābiġa's und el-A'šā's Qaṣīde; leztere ist leider nur noch in einigen 8 Versen erhalten. Stark vokalisiertes, altes Neshî auf dunkelbraunem Papier; fol. 2 - 11 neu ergänzt: Datierung: 528.

Sulṭân Fâtiḥ

A: El-luġa.

5187: K. el-ǵāmhara des Abū Bekr b. Doraid. [Brock. I, 112 ad 25 Nro 8].

Starker Grosslexiconband; vokalloses, deutliches Neshî (mit 35 Zeilen) auf glattem, weissem Papier mit breitem Rand; Unterschrift: tamma 1142. Erhaltung gut.

5193: Dīwān el-adab des Isḥāq b. Ibrāhīm el-Fārābī. (Teil II allein!)

Oktavband von 227 × 15 foll.; altes, durchvokalisiertes Neshî auf bräunlichem Papier; Datierung: Sonntag, 17. Ša'bān 582 (es folgt Teil 3). Erhaltung gut. [Es ist diese Copie die älteste und beste in den Stambuler Bibliotheken]; fol. 1b - 4a ein rahmenförmig angelegter fihrist.

3912 : K. ez-Zāhir des Ibn el-Anbārī (1). [ZDMG, 64,519].

Starker Grosslexiconband ; fol. 1-16 am Anfang und Ende, sowie einige Blatt in der Mitte nachträglich ergänzt ; der Original-Duktus in ziemlich grossem, durchvokalisiertem Neshî auf bräunlichem Papier ; Datierung (der Ergänzungs-Hand) : Ǵumāda II. 1047 ; Erhaltung gut.

3671 : El-Balawī : K. alif bā.

Grosslexiconband von 380 × 21 foll. ; kräftiges, deutliches doch wenig vokalisiertes Neshî ; glattes, weisses Papier ; keine Datierung (10. J. ?) ; Erhaltung gut.

B : El-edebijât.

3668 : Die « atbāq ed-dahab » des ʿAbdelmu'min el-Iṣfahānī.

Oktavband : sauberes, stark vokalisiertes Neshî (mit 11 Zeilen) ; auf gelblich-weissem, breitrandigem Papier ; Datierung : 10. Ǵumāda II. 895. Erhaltung gut.

3676 : K. uns el-waḥīd wa nuzhat el-ferīd (2) : Eine Anthologie.

Starker Oktavband ; deutliches, durchvokalisiertes, altes Neshî auf bräunlich-weissem Papier : 15 Zeilen ; Unterschrift : tamma ; Datierung fehlt (nach den Angaben des Titelblatts [vid. Anmerkung] Autograph des Autors). Erhaltung gut.

3675 : El-Qālī : K. el-amālī.

Lexiconband : kräftiges, aber etwas flüchtiges, unschönes Neshî (mit 27 Zeilen) auf glattem, weissem, breitrandigem Papier; Datierung : Ǵumādā II. 1084. Erhaltung gut.

3770 : Dīwān des Ibn en-Nabīh. [Brock. I,261-2].

Kleinoktavband ; kräftiges, deutliches, (fast vokalloses Neshî ; 12 Zeilen ; fol. 1-3 in ganz nachlässigem Taʿlīq nachergänzt ; sonst Erhal-

(1) Titel fehlt vollständig.

(2) In der Ueberschrift: مجموع من اخبار واشعار وحكايات وطُرَف ونُتَف ونوادر ومواعظ وكلمات آلخ كتبه وجمعه لنفسه محمد بن محمد بن المطهر الحنفي

tung gut. Unterschrift : « tamma śi'r el-wezīr Ibn en-N. » : keine Datierung ; die Gedichte sind in nicht-alfabetischer Reihenfolge.

3761 : El-durr el-ferīd wa bait el-qaṣīd des Moḥ. b. Aidamur (1). [Ein für die arabische Philologie sehr wichtiges Werk].

Quer-Lexiconformat. Band I. Er beginnt auf fol. 108 : mit den Versen, die beginnen [ḥarf el-alif] : El-ḥamdu lillāh ; fol. 110b allāh etc. ; fol. 113a : آباء الكرام آلخ — den Schluss des Bandes bilden die Verse, die mit اذا schliessen ; fol. 1-108 : die Einleitung ; am Rande der Gedichte sind erläuternde und ergänzende Bemerkungen : Erhaltung gut.

Band II : اذا bis أني [daran anschliessend : As'ad Effendī 2586]. Anlage, Schrift [ganz durchvokalisiertes, grosses, sorgfältiges Nesḫî mit 10 Zeilen], Papier id. ; Unterschrift : 693. — Autograph des Autors.

3723 : K. taqwīm en-nadīm wa 'uqbā' en-na'īm el-muqīm (cfr. Aja Sofia 3825) : Ḥ Ḫ 1, 321 [ابو المظفر يوسف بن محمد بن حمويه].

Grossoktavband : kräftiges, aber wenig vokalisiertes Nesḫî (mit 21 Zeilen) ; rauhes, gelblich-weisses Papier ; Datierung : Donnerstag, am 9. lezten Moḥarrem 741. Erhaltung gut (2).

3773 : Dīwān des abū Nuwās [Redaktion des Abū 'Abdallāh Ḥamza b. el-Ḥusain el-Iṣfahānī].

Grossoktavband : fast 300 × 17 foll. : deutliches, stark vokalisiertes Nesḫî auf gelblich-weissem Papier ; Titelvignette in Blau und Gold. Teil I. entfält in 5 bāb's mit 5 Abschnitten (faṣl) 200 Qaṣīden und Bruchstücke (muqaṭṭa'āt) mit 1700 Versen (fol. I Rückseite). Teil II : 3 Kapp. mit 12 Abschnitten — 300 Qaṣīden und Bruchstücke nebst einem Reǵezgedicht mit zusammen 3080 Versen. Teil III : 1 Kap. mit 19 Abschnitten — 300 Qaṣīden und Bruchstücke mit 2790 Versen. Teil IV : 2 Kapp. mit 30 Abschnitten — 450 Qaṣīden und Bruchstücke mit 2420

(1) Cfr. As'ad Eff. 2586 ; Aja Sofia 3864 ; Top Kapu 2391.

(2) Auf dem Titelblatt folgende Bemerkung (von anderer Hand) (!) : هذا كتاب محصّله الفسق والزنا واللواطة والخنا اعاذنا الله ممّا ذكر فيه فلا سلم ان ينظر فيه

Versen. Teil V : 4 Kapp. mit 14 Abschnitten — 290 Qaṣīden u. B. mit 2600 Versen, — Unterschrift des I. Bandes : تمّ — كتبه لنفسه وان شاء الله تعالى احمد بن محمد بن عبد الله بن العسقلاني . . .

3774 : Band II. Schrift, Anlage, Umfang ebenso ; er schliesst direkt an den vorhergehenden Band an. Unterschrift : wa hāḏā āḫiru dīwān a. N. ; keine Datierung (6.-7. Jahrhundert). Erhaltung beider Bände sehr gut.

3775 : Starker Grossoktavband ; Papier, Schrift ähnlich wie zuvor : doch ist das Nesḫî etwas kräftiger (und vollständig durchvokalisiert). Der Schreiber ist ein gewisser Jūsuf b. el-Muẓaffar b. Ṣadaqa el-Baǧdādī ; Datierung : Rabīʿ I. 624. Erhaltung sehr gut. — Die Recension des Dīwāns ist von demselben Redactor wie **3773-4**. Der Band beginnt mit dem 12. Kap. (el-muǵūnījāt) und schliesst mit Trauergedichten auf abū Nowās von verschiedenen, ungenannten Dichtern.

3776 : Dīwān des Abīwerdī (1).

Starker Kleinoktavband ; auf fol. 3ᵇ (des Dīwāns) : قال الشيخ الامام تاج خُراسان فخر الرُؤساء افضل الدولة ابن المظفَّر محمد بن ابي العبَّاس احمد بن محمد بن ابي العبَّاس . . . .

Ziemlich stark vokalisiertes, etwas unschönes, doch deutliches Nesḫî (mit 13 Zeilen) auf rauhem, bräunlichem Papier ; Datierung : 7. Ǵumādā I. 72(4). Erhaltung gut (2).

3793 : Dīwān des Ǵemāl ed-dīn Ibrāhīm b. ʿAlī b. Ibrāhīm el-Miʿmār. [† 749]: H̱ H̱ I, 497 Zeile 10-11 (3).

Kleinoktavbändchen ; etwas kleines, zierliches, aber kräftiges, deutliches Nesḫî (11 Zeilen) auf gelblich-weissem Papier. Unterschrift : tamma : keine Datierung : 8.-9. J. (?) Erhaltung gut.

---

(1) Ohne Titelblatt ; der Dīwān beginnt erst nach fol. 20.

(2) Kurz vor dem Schluss scheinen einige foll. ergänzt.

(3) H̱ H̱ falsch : العمار.

3822 : Dīwān des abū Moḥ. ʿAbdallāh b. Saʿīd b. Jaḥja.... el-Ḫafāǧī [el-Ḥalabī : add. Ḥ Ḫ [Stambul] 1,510 Z. 14-15] : Brock. II, 10 Nro. 13.
Schmales Oktavbändchen ; kleines, aber sauberes und deutliches, ziemlich vokalisiertes Nesḫî auf gelblich-weissem, breitrandigem Papier. Unterschrift : tamma ; keine Datierung (8.-9. Jahrhundert ?). Erhaltung gut.

3821 : Dīwān des Ḥuṭaja el-ʿAbsī nach der Ueberlieferung [von es-Sukkarī] von Ibn Ḥabīb (: von el-Aʿrābī und abū ʿAmr eš-Šeibānī).

Starker Oktavband ; deutliches, durchvokalisiertes, kräftiges Nesḫî ; Unterschrift : هذا آخر شعر[ه] — keine Datierung (7. J. ? ?). Erhaltung gut.

3891 : Eine Kopie des K. eṣ-ṣināʿataini (unter dem Titel ḏū ʾṣṣ.) des abū Hilāl el-ʿAskerī.

Starker Grossoktavband ; grosses, deutliches, jedoch nur zum Teil vokalisiertes Nesḫî (mit 15 Zeilen), auf bräunlichem Papier ; Datierung : Montag, 10. Ḏū'l-Ḥiǧǧe 624. Erhaltung gut.

3897 : Eine (sprachliche) Streitschrift (« redd ») des Ibn el-Ḫaššāb gegen Ḥarīrī's Maqāmen und ihre Verteidigung durch Ibn Berrī. (1)

Oktavband von 51 × 15 foll. ; sauberes, altes, deutliches, ziemlich vokalisiertes Nesḫî ; Unterschrift : tamma— Donnerstag, Ende des Rabīʿ I. 646.

3398 : Eine Risāle des abū ʿOṯmān ʿAmr b. Baḥr el-Ǧāḥiẓ betitelt : « ḏamm el-ʿulūm wa madḥuhā. »

Dünner Lexiconband von 33 × 5 foll. ; durchvokalisiertes Tuluṯ auf bräunlichem Papier ; Unterschrift : tammat... katabahā... el-Ḥasan b. ʿAlī b. Jūsuf b. abī ʾl-maʿālī el-Kutubī i. J. 645. Erhaltung (bis auf eine Stelle auf fol. 2) sehr gut.

3900 : Eine risāle des abū Bekr Moḥ. b. Jaḥjā eṣ-Ṣūlī (2) ilā abī ʾl-Laiṯ Muzāḥim b. Fātil fī teʾelīf aḫbār abī Temmām eṭ -Ṭaʾjj wa šiʿrihi.

—

(1) Gedruckt Stambul 1328. [Cfr. Köprülü 1203 und Brock. II, 696].

(2) Defter : البولى (! !), da ض geschrieben ist ; das ص ist troz dem Wurmstich ber noch deutlich lesbar.

Oktavband von c. 110 - 120 (× 11) foll. : altes, manchmal etwas verwischtes, doch immer deutliches, durchvokalisiertes Neshî ; Unterschrift : تمّت اخبار ابي تمّام ; keine Datierung (5.-6. J.). Erhaltung gut (bis auf einige Wurmstiche auf fol. 1).

3963 : Teil I des Kommentars der Mufaḍḍalījāt von et-Tebrīzī.

Starker Oktavband : ganzseitige Titelvignette in farbig und Gold : ganz durchvokalisiertes, altes, sauberes Neshî auf bräunlichem Papier (15 Zeilen) ; der Band schliesst mit dem Gedichte eines Juden ; es folgt im Teil II ein Gedicht des Rabīʿa b. Maqrūm ; keine Datierung (wohl 6.-7. J.) ; Erhaltung gut. — Leider fehlt der Rest der Sammlung.

4111 : El-maqāmāt ez-zeinīje von Ibn eṣ-Ṣaiqal el-Ǵezerī [Brock. II,159].

Grossoktavband von 206 × 15 foll. ; kräftiges, grosses, durchvokalisiertes Neshî auf weisslichem, glattem etwas breitrandigem Papier. Unterschrift : tammat ; « nach einer Abschrift aus einer Copie des Verfassers, wonach der Text collationiert ist. » Datierung : am 10. Tage vor Ende des Ṣafar 677. Erhaltung sehr gut.

3953 : Dīwān des ʿAǵǵāǵ (1) (mit Commentar).

Starker Oktavband ; sauberes, altes, maǵrebinisches Neshî. Titelblatt : سفر فيه رجز العجّاج عبد الله بن رؤبة بن لبيد بن صخر التميمي رواية عبد الملك بن قُريب الاصمعي .

Zum Schluss noch ein Anhängsel von durch abū Jsḥāq ez-Zijādī überlieferten Gedichten (ebenfalls mit Commentar). Am Ende des I. Teils : « tamma wa jatlūhu reǵez Ruʾba ʾbnihi » ; dieses Schlussstück fehlt aber leider (2). — Erhaltung gut. Eine Datierung fehlt (wohl 4. Jahrhundert).

3922 : sefinat er-Rāǵib wa defīnat el-maṭālib (3)

---

(1) Die Angaben des Defters : حجاج — تعليق — فارسي (!!!) übersteigen das Menschenmögliche : Photographie im Besiz von Herrn Prof. R. Geyer, Wien.

(2) Deshalb auch wohl im Einband lose.

(3) Ohne Titelblatt ; Buchtitel auf fol. 1b, Z. 5 von unten.

Schmaler Oktavband ; 366 × 33 foll. ; fol Ib und 2 reich vergoldet ; kleines zierliches, aber deutliches, kräftiges Nesḫî auf dünnem, glattem, weisslichem Papier. Datierung (Schlussfolio Rückseite, oben), geschrieben am 2. der 3. Woche des Rebīʿ I. 1002. — Erhaltung gut ; fol. I-VI ein rahmenförmig angelegter fihrist.

3941-44 : Šarḥ el-ḥamāsa von el-Marzūqī.

B. I : a) **3941 :** Starker Kleinoktavband ; ziemlich vokalisiertes, etwas ungefälliges, doch kräftiges, deutliches Nesḫî mit 19 Zeilen auf rauhem, bräunlichem Papier : fol. 1 etwas verwischt, sonst gut erhalten.

B. II : b) **3942 :** Grossoktavband ; bräunlich-gelbes, mattes Nesḫî mit 25 Zeilen auf weisslichem, breitrandigem Papier.

B. III. **3943 :** Oktavband ; etwas steifes, kräftiges teilweise vokalisiertes Nesḫî ; der Band beginnt (anschliessend an **3942**) mit dem bāb el-marāṯī ; die lezten 18 foll. sind von anderer Hand ergänzt (anderes Papier und andere Schrift). Schluss : bāb el-hiǵāʾ. Erhaltung (abgesehen von der Ergänzung) gut.

3944 : [Ohne Titel]. Die Ḥamāsa mit Kommentar.

Der Band beginnt mit fol. 100 : qāla Ḥassān b. Waʿla einer der benū Murra b. ʿAtād ; fol. 157 : Teil II min tahḏīb šarḥ el-ḥamāsa wa īǵāz lafẓihā von abū Moḥ. el-Qāsim b. Muḥ. el-Iṣbahānī ; fol. 157 b : hāḏā māʾḫtārahu min en-nasīb ; fol. 190b : ˜ ˜ min el-marāṯī ; fol. 273 : ˜ ˜ el-aḏjāf etc. — Datierung : Nach einer Copie, datiert vom Jahre 366, abgeschrieben 566 (? ?). Nach Art der alten Codices mit grossem Text und kleinem Kommentar. Unterschrift : تمّ كتاب الحماسة (fol. 344) (1)

3945 : Zahr el-ikam fī ʾl-amṯāl wa ʾl-ḥikam (2) [von abū ʿAlī el-Ḥasan el-Jūsī] ; cfr. Brock. II,455-456.

Starker Grossoktavband ; etwas flüchtiges, doch deutliches Nesḫî

(1) Nach der Numerierung würde fol. 338 - 344 fehlen , in Wirklichkeit ist jedoch bloss diese irrtümlich.

(2) Kein Titelblatt ; Titel fol. 3a Mitte.

in mag̃rebinischem Duktus auf glattem, breitrandigem, weisslichem Papier (30 Zeilen); Unterschrift: « intahā »; Datierung: Donnerstag, 17 Šaʿbān 1104. — Erhaltung gut.

3997 : Šarḥ en-Neg̃dījāt von ʿAli b. ʿUbaidallāh el-Miṣrī (geschrieben von Moḥammed, dem Sohn des Kommentators).

Starker Kleinoktavband : etwas ausdrucksloses, doch deutliches, wenig vokalisiertes Nesḫî auf rauhem, weisslichem Papier (20 Zeilen); Datierung : 15 Reg̃eb 750. Erhaltung gut.

3998 : Der gleiche Kommentar.

Starker Oktavband ; etwas kleines, dickes, deutliches, doch fast vokalloses Nesḫî auf rauhem, weissem Papier ; 25 Zeilen. Datierung : 763 zu Anfang des Reg̃eb. Erhaltung gut.

4006 : Dīwān des Abīwerdī. (1) fol. 3a Mitte : قال الامام تاج خراسان فخر الرؤساء ابو المظفر محمد بن ابي العباس آلخ — Die ersten 5 foll. sind stark beschädigt ; eine ganze Anzahl foll. in der Mitte am Ende ergänzt. Die Originalschrift in deutlichem, ziemlich vokalisiertem, manchmal etwas flüchtigem Nesḫî mit 11 Zeilen ; am Ende des Bandes : Sendschreiben an seine freunde etc. — Keine Datierung. Die Gedichte sind ohne Kommentar ; jedoch finden sich häufig Interlinear- und Randbemerkungen.

4009 : K. el-fāḫir des Mufaḍḍal b. Salama b. ʿÂsim. (2)

Oktavband von c. 120 - 130 (× 17) foll. ; kräftiges, deutliches, etwas kleines, vokalloses Nesḫî ; die Stichworte alinea in roter Tinte ; fol. 1_a verschiedene längere Schreib- und Lesenotizen ; gelblich-weisses, breitrandiges Papier. Unterschrift : « āḫiru K. el-fāḫir amla ʾahu ʿalainā Moḥ. b. Jaḥjā eṣ-Ṣūlī ʿan el-Mufaḍḍal eḍ-Ḍabbī wa aḫbaranā abū-ʾl-Ḥasan ʿAlī b. Hārūn aiḍan bihi » etc. — Erhaltung gut ; keine Datierung (ziemlich moderne Abschrift).

4008 : Abū ʿUbaid el-Qāsim b. Sallām el-Bag̃dādī (3) : K. g̃arīb

(1) Ohne Titelblatt ; auf dem Vorsazblatt : elʿIrāqījāt.

(2) ZDMG, 64,499 Nro VII.

(3) Brock. I,107 ad 14 Nro 2.

el-muṣannaf (riwājet eš-šeiḫ abū (!) Hilāl ʿan... Ibn el-Ǵarrāḥ en-naḥwī ʿan... Ibn Baššār en-naḥwī ʿan abīhi ʿan.... eṭ-Ṭūsī etc.)

Starker Grossoktavband; schönes, durchvokalisiertes, altes Nesḫî auf bräunlichem Papier; 15 Zeilen. Viele alte Dichterzitate. Unterschrift: āḫiru K.... ; fī madīnat es-selām (Baġdād) 571. Erhaltung sehr gut. Am Schlusse: kollationiert mit einem Exemplar etc. etc.

4013: K. el-faraǵ baʿd eš-šidda (1) von et-Tanūḫī.

Gross-Lexiconformat. Titelvignette in Blau und Gold. Deutliches, nur wenig vokalisiertes Nesḫî; die Abschnitte und Gedichtanfänge mit roter Tinte.

4025: K. el-mudakkar wa ʾl-muʾannat des abū Bekr Moḥ. Ibn el-Qāsim bekannt als: Ibn el-Anbārī. [cfr. ʿÂṭif **2595**].

Starker Oktavband; sauberes (vokalloses) Taʿlīq auf breitrandigem weissem Papier; 212 × 15 foll.: Unterschrift: tamma — Mittwoch, Ende des Dū ʾl-Qaʿde 997. Erhaltung gut. fol. I-II ein fihrist (von späterer Hand).

4079: K. El-Ḥamāsa el-maġribīje (2) muḫtaṣar K. ṣafwat el-ādāb von abū ʾl-ʿAbbās Aḥmed b. ʿAbdessalām. [Unicum].

Starker Oktavband; altes, deutliches, rein maġrebinisches Nesḫî (25 Zeilen) auf weisslichem Papier. Datierung 618. (3). Erhaltung sehr gut. Auf dem Titelblatt: abwāb el-Kitāb: باب المدح — الفخر — المراثي — النسيب — الاوصاف — الامثال والحكم — الملح — ذمّ النقائض — الزهد والمواعظ

4081: K. el-mudhiš. [Brock. I,506 Nro 81].

Starker Kleinoktavband von 200 × 21 foll.; etwas kleines, doch deutliches altes Nesḫî; Vocalisation etwas unregelmässig; nach fol. 171 sind 12 foll. in nachlässigem, unschönem, zum Teil etwas verwischtem Nesḫî nachträglich ergänzt; fol. 1-20 sind teils neu ergänzt, teils aber auch im Original so stark beschädigt, dass nur noch die kleineren

(1) Brock. I,155 Nro 10.
(2) Ḥ. Ḫ. (Stambul) II,79 Z.10.
(3) So (fast) sicher; in Zahlen 818 (irrtümlich von späterer Hand).

Teile der Seiten erhalten sind : das Uebrige ist gut erhalten ; Datierung und Unterschrift : « Kamala » — Dienstag, den 11. Ḏū 'l-Qa'de 642.

4094 : K. mi'jār en-nuẓẓār fī 'ilm (1) el-aš'ār von 'Izz ed-dīn Ez-Zanǵānī.

Kleinoktavband von 143 × 13 foll. : ziemlich kleines, immerhin deutliches, manchmal etwas ta'līq-artiges, vokalloses Nesḫî : Unterschrift : « naǵiza » — Ende des Ǵumādā 1007.

4092 : Ein Sammelband.

1°) Risālet eṭ-ṭaif (2) des Behā' ed-dīn abū 'l-Ḥasan 'Alī b. 'Isā b. abū 'l-fatḥ el-Irbilī. Etwas flüchtiges, doch deutliches, stark vokalisiertes Nesḫî : 33 × 15 foll. ; glattes, gelbliches Papier ; der Anfang der risāle fehlt ; Unterschrift : naǵiza — 883.

4083 : a) K. murāfiq el-mūwāfiq [Brock. I,505 Nro 53].

Grossoktavband ; ganzseitige Titelvignette in Grün und Gold ; 160 × 11 foll. ; grosses, sorgfältiges, deutliches ziemlich vokalisiertes Nesḫî auf glattem, braünem Papier ; Unterschrift : tamma — a. R. : kollationiert (1140) ;

b) K. adab eṣ-ṣuḥba des šeiḫ abū 'Abderraḥmān Moḥ. b. el-Ḥusain b. Moḥ. b. Mūsā es-Sulamī en-Nīsābūrī. [Ḥ. Ḫ.-Stambul - 72 Z. 9 von unten] Schrift, Papier etc. id. : fol. 161 - 214

Unterschrift : tamma K. adab eṣ-ṣuḥba — 776. — Erhaltung des ganzen Bandes sehr gut.

'ÂŠIR EFFENDI.

A : Edebījāt.

747 : a) aṭbāq eḏ-ḏahab : 'Abdel-mu'min Hibat-Allāh el-Iṣfahānī (Brock. I, 292).

Oktavband von 39 × 21 foll. ; teilweise vokalisiertes, deutliches

(1) 'ulūm : Ḥ. Ḫ. (Stambul) II,469 Z. 7.

(2) Cfr. ZDMG, 64,514 Nro XXXV ; Köprülü 1265 b.

Neshī auf weissem Papier ; zum Schluss (a. R.) : mit dem Original kollationiert am 14. Moharrem 1014. Erhaltung gut.

b) ṣijāġat el-mam'ā ilā ṣināʿat el-inšā' (1) : Abū ʿAbdallāh Moḥ. b. el-Ḥakam eš-šāfi'ī.

54 × 15 foll. ; stark vokalisiertes kräftiges Neshī : das Werk zerfällt in 10 Kapitel : 1) في صدور المكاتبات ومكاتبات الصدور 2) في الهدايا والتهاني والتنبيه على حفظ الولاء etc. etc. ; das Werk ist vollständig (nach Unterschrift), doch fehlt eine Datierung.

751 : Die Amālī des Ibn eš-Šaǵarī (cfr. ZDMG, 64, 503).

Oktavband ; ganz kleines, vokalloses, aber deutliches Neshî auf bräunlich weissem, breitrandigem Papier ; hübsche Titelvignette in farbigen Arabesken auf Goldgrund ; der Band schliesst mit dem 84. maǵlis ; Unterschrift : Das ist der Schluss der Amālī ; geschrieben Ende des Ṣafar 1098. Erhaltung gut.

752-756 : Amālī des Qālī (Brock. I, 132 ; cfr. ZDMG, 64,515).

a) **752 :** Oktavband ; ganz altes maġrebinisches durchvokalisiertes Neshî (mit 19-22 Zeilen) ; fol. 1 - 28 neu ergänzt (auf weissem Papier). Der Band endigt mit dem 23. ǵuz' ; keine Datierung (4.-5. Jahrhundert). Erhaltung gut.

b) **753 :** Oktavband von 193 × 13 foll. ; grosses, teilweise vokalisiertes Neshî auf braunem Papier ; fol. 1, 10-19, 190-193 neu ergänzt ; Inhalt : el-ǵuz' el-awwal.

754 : El-ǵuz' eṯ-ṯānī ; Papier, Schrift id. ; das Ende (fol. 170-182) neu ergänzt.

755 : El-ǵuz' eṯ-ṯāliṯ ; id. ; fol. 1-8, 190-191, 193 neu ergänzt.

756 : Der Anhang zu den Amālī (ḏail el-amālī) ; 125 × 17 foll. ; etwas kleines, teilweise vokalisiertes Neshî auf weissem Papier ; β) K. en-nawādir (47 × 17 foll.) ; γ) eṣ-ṣila ʿalā 'ḏḏail (89 × 17 foll.) ; Schrift, Papier das gleiche ; Datierung [fol. 89a (ult.)] 947.

---

(1) Titel : fol. 3a Mitte.

787 : ʿAlī b. abū ʾl-faraǵ b. el-Ḥasan el-Baṣrī : Die baṣrische Ḥamāsa (cfr. ZDMG, 64, 211 ff.).

Oktavband von 243×15 foll.; stellenweise etwas nachlässiges, nur teilweise vokalisiertes, doch deutliches Nesḫî auf verschieden-farbigem, breitrandigem, dickem Papier : keine Datierung (9.-10. Jahrhundert ?). Erhaltung gut.

795-6 : dumjat el-qaṣr wa ʿuṣrat ahl al-ʿaṣr des ʿAlī b. el-Ḥasan el-Bāḫarzī (Brock. I,252) (1).

α) **(795) :** Starker Kleinoktavband ; vokalloses, aber deutliches Nesḫî auf weisslichem Papier ; das Werk zerfällt in 6 Teile (cfr. fol. 6b). Schlussfolio (a. R. : kollationiert) : hāḏā āḫiru ʾl-Kitāb (2) ; Datierung : Moḥarrem 752.

β) **(796) :** Starker Oktavband ; kräftiges, vokalloses Nesḫî auf breitrandigem weissem Papier (19 Zeilen); keine Datierung (vielleicht 10.-11. Jahrhundert). Erhaltung gut.

817 : Sirr eṣ-ṣināʿa des Ibn Ǵinnī(cfr. ZDMG, 64,211). Inhalt : ḥarf en-nūn bis jāʾ. Grossoktavband ; deutliches, durchvokalisiertes, sorgfältiges Nesḫî (mit 16 Zeilen) auf gelblich-weissem Papier : Unterschrift. Datierung. Kollationiert — 4. Ramaḍān 625 ; geschrieben im Ḏū ʾl-Qaʿde 634. Erhaltung gut.

848 - 9 : Die Moʿallaqāt mit dem Kommentar von En-Naḥḥās.

(848) : Grossoktavband ; grosses, altes, durchvokalisiertes Nesḫî (mit 16-20 Z.) in maǵrebinischem Duktus ; [Imruʾul-Qais : Ṭarafa ; Lebîd ; el-Ḥāriṯ ; ʿAmr ; Zohair ; ʿAntara ; el-Aʿšā ; en-Nābiǵa]. Zum Schluss : von Anfang bis Ende kollationiert. Erhaltung gut ; im Einband lose.

(849) : Kleinoktavband ; ziemlich vokalisiertes, deutliches Nesḫî (mit 9 Zeilen) auf weisslichem dicken Papier : Datierung : 18. Šawwāl 912. Der Kommentar ist sehr ärmlich und zweifellos nicht von en-Naḥḥās.

---

(1) Kein Titelblatt.

(2) Die Copie enthält aber die 5 lezten foll. von 796 nicht.

852 : a) El-wasīlet el-Aḥmadīje fī sarḥ el-maqṣūrat ed-Duraidīje (1) von Moḥ. b. el-Ḫalīl el-Aḥsā'ī.
41 × 23 foll. : vokalloses, etwas kleines, doch deutliches Nesḫî auf breitrandigem weissem Papier. Datierung : 1082.

b) Der Kommentar des Abū 'Abdallāh Moḥ. Ibn Aḥmed el-Laḫmī (Brock. I,111-112).

853 : Dieselbe Qaṣīde (245 Verse) mit anonymem Kommentar ; altes, kräftiges, maġrebinisches Nesḫî auf bräunlichem Papier: 20 Zeilen; Datierung : Donnerstag am siebtlezten des Ḏū'l-Ḥiġġe 630 (: auf dem viertlezten fol. b) ; fol. 1 neu ergänzt : Erhaltung gut.

855 : Diesselbe Qaṣīde mit türkischem Kommentar.

864 : El-faraġ ba'd eš-šidda des Abū-'Alī Muḥsin et-Tanūḫī. [Brock. I,155 Nro 10].

Grossoktavband : mit 184 × 29 foll. : wenig vokalisiertes, etwas kleines, aber deutliches Nesḫî auf weisslichem, etwas dickem Papier. Kapitel-Angabe auf fol. 2_b-3_a. Datierung : 872 ; a. R. (mit roter Tinte) : kollationiert. Erhaltung gut.

874 : (2) K. el-aḍdād des abū Ḥātim es-Seġestānī.

Kleinoktavbändchen — 42 × 13 foll. ; sorgfältiges, altes, durchvokalisiertes Nesḫî auf bräunlichem Papier ; Datierung : 17. Ša'bān 639. Erhaltung gut.

875 : (2) K. el-aḍdād des abū Jūsuf Ja'qūb b. Isḥāq es-Sikkīt.

Grossoktavband von 43 × 9 foll.; *sehr sorgfaeltiges*, durchvokalisiertes, altes Nesḫî auf bräunlichem Papier. Keine Datierung (5. Jahrhundert ?). Erhaltung sehr gut.

890 : Eine poetische Anthologie des Moḥ. b. eṣ-Ṣāliḥī el-Hilālī.

Oktavband von 530 × 25 foll. ; ziemlich kleines, vokalloses, im-

---

(1) Der 1. Vers (vielleicht 1 fol.) [?] fehlt.

(2) Nach freundlicher Mitteilung von Prof. Geyer in Vorbereitung durch Herrn Prof. A. Haffner, Innsbruck.

merhin deutliches Taʿlīq auf glattem, bräunlich-weissem Papier mit breitem Rand ; Unterschrift : رقم المرجى عفو ذي الجلال محمد بن الصالحي الهلالي .... وذلك بدمشق الشأم جوار الجامع الأموي سنة ٩٨٧ fol. I-VII ein rahmenförmig angelegter fihrist ; kap. 1 : nubad min aḫbār eš-šuʿarā : Ibn Majjāda ; el-Ḥakam b. ʿAbdal etc. etc. — Erhaltung gut.

776 : (1) K. et-tamjīz von Ibn Maʿn.

Oktavband von 241 × 17 foll. ; äusserst sorgfältiges, durchvokalisiertes Nesḫî ; fol. Ib-IIa ein fihrist : Kap. 1 : madḥ el-ʿaql ; 2 : madḥ el-ʿilm ; 3 : madḥ el-ḥilm etc. ; zulezt : madḥ eš-šeib, el-maraḍ, el-maut. Datierung : Anfang des Ramaḍān 1097. Erhaltung gut.

779 : K. eṯ-ṯamarāt eš-šahīja min el-fawākih el-ḥamawīja von Ibn Ḥigga el-Ḥamawī (cfr. Brock. II,16).

Grossoktavband ; unvokalisiertes, aber deutliches Nesḫî auf glattem, weisslichem Papier (15 Zeilen) ; Unterschrift : 17 Ṣafar 845 ; kollationiert. Erhaltung gut.

782 : Ein Kommentar zu den Neǵdījāt des Abīwerdī (2)=A.S.4125.

Dickes Kleinoktavbändchen; vokalloses, ziemlich kleines Nesḫî; (mit 19 Zeilen) Einleitung : فهذا ورقات تشتمل على فسر ما استبهم وشرح ما استعجم من كتاب النجديات مما لم يهتد اليه ولم يظفر به الامام .... محمد بن عمر عثمان الجندي رح keine Datierung (10. - 11. Jahrhundert ?).

791 : ʿAbdallāh Ibn el-Muqaffaʿ: Ed-durra el-jatīma (Brock. I,152).

Oktavband ; c. 55 (× 9) foll. ; deutliches, sauberes, doch fast vokalloses Nesḫî auf bräunlichem, breitrandigem Papier. Datierung : Rebīʿ I. 983. Erhaltung gut.

---

(1) Ohne Titelblatt und ohne Autorangabe ; cfr. Ḥekīm Oǵlu 608 : Esmā Ḫān Sulṭān 308 ; el-Ḥāǵǵ Selīm Aǵa 903 ; N. O. 3754-56 ; A. S. 3827 ; ʿAṭif Eff. 2233.

(2) Als Ergänzung zu Moḥ. b. ʿOmar b. ʿOṯmān el-Ǵundī's Kommentar (Ḥ. Ḫ. — Stambul II,586 Z. 9).

812 : El-Ḥuṣrī : Zahr el-ādāb (1) (Brock. I,267 sub F).

Grossoktavband ; kleines, doch deutliches, vokalloses Neshî (mit 41 Zeilen) auf glattem, weissem Papier mit breitem Rand. Schöne Titelvignette in farbigen Arabesken auf Goldgrund. Datierung : Mitte des Ḏū'l-Qa'de 1158. Erhaltung gut.

856 : Šarḥ en-Neǵdījāt von 'Abdelmuḥsin el-Qaiṣarī (cfr. Brock. I, 253 Nro 6 ad 1).

Starker Oktavband ; etwas flüchtiges, immerhin deutliches, vokalloses Neshî (mit 21 Zeilen) auf etwas dickem, gelblich-weissem Papier. [Abfassung des Commentars : Sonntag, den 11. Ǵumādā II. 759]. Der « matn » in roter Tinte. Unterschrift : hāḏā āḫiru mā 'indanā ; eine Datierung fehlt (10.-11. Jahrhr. ?). Erhaltung gut.

860 : K. el-'arf en-nāsim min eṯ-ṯaǵr el-bāsim von Moḥ. es-Saḫāwī eš-Šāfi'ī.

Starker Grossoktavband. Ziemlich vokalisiertes Neshî (mit 16 Zeilen) auf gelblich-weissem Papier ; das Werk zerfällt in 8 Teile (mit verschiedenen Kapiteln); el-qism el-awwal : في معرفة حقيقة الانشاء واصل وضعه في ديوان الاسلام [وتفرقه بعد ذلك في الممالك آلخ] ; fol. 1 etwas beschädigt, sonst Erhaltung gut. Datierung : Geschrieben und verfasst Mitte des Ša'bān 846. [Auszug und] *Autograph des Autors.*

867 : Ši'r el-Muṯaqqib el-'Abdī. (cfr. Brock. I,28 ad 11) (2).

Oktavbändchen von 23 × 14 foll. ; allem Anschein nach eine verhältnismässig moderne Abschrift einer ältern Copie ; deutliches, zum Teil vokalisiertes Neshî auf weissem, glattem Papier. Unterschrift : tamma etc. ; eine Datierung fehlt.

873 : α) Mohammed b. Ḥabīb : K. el-muǵtālīn min el-ašrāf fī 'l-ǵāhilīja wa 'l-islām wa esmā' man qutila min eš-šu'arā'.....

Oktavband von 70 × 23 foll. ; fast vokalloses Neshî auf glattem

(1) Titel von andrer Hand. (2) Photographie — Prof. Geyer.

weissem Papier; Unterschrift: tamma; Datierung: 18. Gumada II. 1114.

β) Eṣ-Ṣafadī: K. eš-šuʿur fī ʾl-ʿūr (Brock. II,32 Nro 7). Papier, Schrift id.; 80 × 23 foll. Unterschrift: tamma; 7. Rebīʿ I. 1114.

879: α) K. el-masāʾil (1) von Ibn Qutaiba ed-Dīnawarī.

رواية ابي محمد عبيد الله بن عبد الرحمن السُكّري عنه رواية ابي عمر محمد بن العبّاس بن محمد بن زكرياء بن حيوية عنه رواية ابي الحسن علي بن عمر القزويني الزاهد عنه رواية ابي الحسن علي بن عبد الواحد بن احمد بن العبّاس الدينوري عنه رواية ابي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي عنه . . . .

Mittelstarker Oktavband: etwas kleines, fast vokalloses, doch deutliches ganz modernes Neshî (mit 26 Zeilen): 12 foll.

β) (2) اخبار ابي القاسم عبد الرحمن بن اسحق الزجّاجيّ النحويّ . — وفيه كتاب الحروف التي يتكلّم بها في غير موضوعها وكتاب اشتقاق الاسماء عن الاصمعيّ كلّ ذلك عن ابي القاسم عبد الرحمان الزجّاجيّ

Erhaltung gut; eine Datierung fehlt (10.-11. J. ?).

904: Marāṯin wa ašʿār etc. des Abū ʿAbdallāh Moḥ. b. el-ʿAbbās el-Jezīdī (ʿan Ibn Ḥabīb wa ʿan ʿammihi el-Faḍl ʿan Isḥāq b. Ibr. el-Mauṣilī) [aus dem Besiz des ʿAbdelqādir el-Bagdādī, des Verfassers der ḫizāne].

Grosser Quartband; 94 × 15 foll.; grosses, durchvokalisiertes, altes Neshî auf braunem Papier; Unterschrift: تمّ الكتاب و . . . نقلتُ (3) جميعه من اصل ابي عبد الله بن مقلة بخطّه في شهر رمضان سنة ٣٧٠ 370 قابلتُ به وصحّ

Etwas fleckig, trozdem Erhaltung gut. — Zulezt noch als Anhängsel ein Gedicht des Aswad b. Jaʿfur (von Ibn Muqla geschrieben — nach Ibn Ḥabīb).

(1) Cfr. Brock. I,122 Nro 12.

(2) So die Ueberschrift; ich gebe aber das Mitgeteilte nur mit Vorbehalt seiner Richtigkeit wieder, denn die beiden folgenden Abhandlungen haben weder Ueber- noch Unterschrift.

(3) i. e. كاتبه ابن اسد

908 : Ein anonymer Kommentar zu Motenabbī's Gedichten und Versen (in Auswahl; Defter : مشكلات المتنبي).

Grossoktavband ; 60 × 21 foll. ; vokalloses, aber deutliches Nesḫî auf glattem, gelblich-weissem Papier : Einleitung : وبعد فهذه عرايس ابكار الافكار ❊ التي لم يطمثهنّ انس قبلهم ولا جانّ ❊ ولا حام حولها جياد الاذهان ❊ ولم يسمع بمثله الاذان ❊ آلخ Keine Datierung ; Erhaltung gut.

917 : Eine anonyme, *alte* Dichteranthologie.

Oktavband ; ziemlich vokalisiertes, altes deutliches Nesḫî ; 528 × 17 *Seiten* ; bräunliches Papier mit breitem Rande ; fol. 1 neu ergänzt ; einige Male (besonders am obern Rande der Seiten) die Original-Schrift mit schwarzer Tinte nachgezogen. Datierung : Dienstag, den 7. Ḏū 'l-Qa'de 603. Einleitung : وبعد فسح الله لنا في مُدّتك ❊ ووفّقنا لما نؤثره من خدمتك ❊ فانّا رأيناك بأشعار المحدثين كَلِفا ❊ وعن القدماء والمخضرمين مُنحَرِفا ❊ آلخ

Teil I : pag. 1 - 181 bezw. 285 ; Teil II : pag. 286 (1) - Ende. — Erhaltung gut.

Sehr viele Proben aus den alten Dichtern.

918 : El-fenn eṯ-ṯāliṯ min [Kitāb] manāhiǵ el-fikar wa mabāhiǵ el-'ibar [fī 'l-ḥajawān] — cfr. Brock. II, 55 ad II, 2 ; cfr. Ieni Ǵāmi' 1010.

Grossoktavband ; c. 140 × 19 fol. : es schliesst daran an : El-fenn er-rābi' [fī 'nnabāt wa 'zzirā'a wa 'l-falāḥa] mit c. 120 × 19 foll. — Schrift : kräftiges, vokalloses Nesḫî auf starkem, weisslichem Papier; 10. Jahrhundert. — Erhaltung gut.

925 : K. mawārid el-ādāb des Hindūšāh b. Sanǵar b. 'Abdallāh aṣ-Ṣāhibī el-Ǵairānī (Brock. II, 192 § 1 Nro 3) ; cfr. R. P. 1212.

Kleinoktavbändchen , kräftiges, durchvokalisiertes Nesḫî ; das Werk zerfällt in 10 Teile: 1) في التحميد والمناجات والعظة والحِكَم والامثال والآداب والحض على طَلَب العلم وما ناسب ممّا يُعَدّ الفضائل كالحكمة والعدل والشجاعة (2 هذا الأسلوبَ العفّة وما يتفرّع عليها على قانون العقل . . . . .

(1) In anderer Schrift ergänzt.

Erhaltung gut ; keine Unterschrift und keine Datierung ; ausschliesslich alte (oder doch ältere) Dichter.

931 : nuzhat en-nufūs etc. des ʿAlī Ibn Ṣūdūn el-Bašboġawi (Brock. II pag. 18 ad 29 Nro 1) (1).

Kleinoktavband von c. 120 × 15 foll. ; kräftiges, vokalloses Nesḫî. Unterschrift : wa hāḏā āḫiru ed-dīwān eš-šerīf ; Datierung : Mittwoch, 17. Šawwāl 877. Erhaltung gut.

937 : naḍrat el-iġrīḍ fī nuṣrat el-qarīḍ (2) von Abū ʿAlī el-Muẓaffar b. es-Saʿīd abū ʾl-Qāsim el-Faḍl..... el-ʿAlawī el-Ḥusainī (Brock. I,282 Nro 13 ; cfr. Ḥamīd. 1209).

Kleinoktavbändchen ; etwas kleines, doch deutliches, wenig vokalisiertes Taʿlīq auf verschiedenfarbigem Papier ; keine Datierung (11. J. ?) ; Erhaltung gut.

939 : K. en-nafaḥāt el-ʿanbarīje fī waṣfi naʿl ḫair el-barīje von Aḥmed b. Moḥ. el-Maqqarī (Brock. II,296 ad 6 Nro 3).

Lexiconband von 43 × 33 foll. ; kräftiges, ziemlich vokalisiertes Nesḫî auf glattem, weisslichem Papier ; verschiedene foll. sind durch ganzseitige Zeichnungen ausgefüllt ; keine Datierung (11. Jahrhundert ?). Erhaltung gut.

921 : K. muwāfiq lil-murāfiq des Ibn el-Ǵauzī (Brock. I,505 Nro 30).

Starker Oktavband ; durchvokalisiertes, altes, deutliches Nesḫî auf rauhem, bräunlichem Papier ; 20 Zeilen pro Seite ; Datierung : Donnerstag im Ǵumādā II. 683 (3). Erhaltung (bis auf das stark wurmzerfressene fol. 1) gut ; 83 foll. — Daran schliesst waṣījet el-imām... li waladihi (8 foll.): — ferner : maǵlis (el-waʿẓ) fī qaulihi taʿālā (4): انّ الذين سبقت لهم منا الحسنى أُولئك عنها مبعدون (15 foll.) ; darauf : 20 Sūren (7 foll.) ;

(1) Kein Titelblatt ; Name des Autors in der Einleitung (fol. 1b) ; Buchtitel auf fol. 2b unten (in roter Tinte).

(2) Defter ganz falsch : ebenso : Dāmād Ibrāhīm 963.

(3) Auf dem lezten fol.

(4) Qurân 21, 101.

dann ein : ḏikr (bi 'il-maut wa mā ba'dahū) auf 5 foll. ; zum Schluss : aḫbār maǵmū'a min ṭibb el-qulūb (1) (21 foll.). — Schrift, Papier durchgehends dasselbe. Erhaltung gut.

B : Dīwāne.

949 : Moḥ. Ibn Sulṭān b. Ḥajjūs (Brock. I, 256 N^ro^ 4).

Starker Oktavband von 250 × 15 foll. ; fol. 1, 243-246, 249-250 von anderer Hand ergänzt ; die Gedichte — in grossem, durchvokalisiertem Nesḫî — sind in alfabetischer Anordnung ; rauhes, gelbbraunes Papier ; Unterschrift : hāḏā āḫiru dīwān etc. ; eine Datierung fehlt (da das Schlussfolio neu ergänzt est) — vielleicht 7. Jahrhundert. Inhalt der Qaṣīden : zum grössten Teil Lobgedichte. — Erhaltung (bis auf die Ergänzungen) gut.

950 : Dīwān des Ibn ed-Dumaina (ma'a zijādātihi) (2).

Kleinoktavband ; 63 × 25 foll. ; deutliches, altes Nesḫî ; fol. 1-8 wohl neu ergänzt, doch ist das Papier das nämliche ; Unterschrift :

هذا آخر ما وُجد بخط ابن الاعرابي وبخطه عارضني به ابن حبيب ...

Datierung (am Ende von Teil 1) : 546.

958 : Aḥmed b. Ḥusain el-Kaiwānī (Brock. II,282 N^ro^ 65).

Oktavband ; deutliches, teilweise vokalisiertes Nesḫî (mit 19 Zeilen) auf weisslichem, glattem Papier ; Datierung : Ḏū 'l-Qa'de 1150 (a. R.)— « tamma ». Erhaltung gut. [Die Gedichte sind (ohne Kommentar) in nicht-alfabetischer Reihenfolge].

966 : Manṣūr b. 'Abderraḥmān Ḫaṭīb as-Saqīfa (Brock. II, 335 N^ro^ 10). Starker Oktavband ; kräftiges, deutliches, aber vokalloses Nesḫî (17 Zeilen), auf glattem, weissem, breitrandigem Papier ; Unterschrift : « tamma » ; Datierung : Samstag, den 3. Ḏū'l-Ḥiǵǵa 986. Erhaltung gut. (Am R. des Schlussfolio's eine Lesenotiz mit dem Datum 1002).

---

(1) Doch wohl zu Brock. II, 106 N^ro^ 21 ?

(2) Photographie — Prof. Geyer.

968: eš-Šerīf er-Raḍī Abū 'l-Ḥasan Moḥ. b. el-Ḥusain b. Mūsā (Brock. I, 82 Nro 19); adde : Druck (2 vols.) Beirouth 1307-1309.

Grossoktavband ; sauberes, deutliches, doch fast vokalloses Nesḫî (mit 27 Zeilen) auf glattem, weisslichem, breitrandigem Papier. Die Gedichte sind in alfabetischer Anordnung ; keine Datierung (9.-10. Jahrhundert ?). Erhaltung gut.

971 : Jaḥjā b. Jūsuf aṣ-Ṣarṣarī [Brock. I, 250] ; cfr. A. S. 4878.

Oktavband ; kräftiges, teilweise vokalisiertes Nesḫî (mit 19 Zeilen) auf glattem, weisslichem Papier ; die Gedichte sind in alfabetischer Anordnung ; Unterschrift : « tamma » ; Datierung : 9. Ḏū 'l-Qa'de 1006. Erhaltung gut.

985 : Šarḥ dīwān Buḥturī.

Oktavband ; c. 120-130 (× 21) foll. ; deutliches, etwas kleines, vokalloses Nesḫî ; Datierung (am Ende des 1. Teils) Sonntag, den 4. Ḏū 'l-Ḥiǵǵe 1071 (1). Erhaltung gut.

981 : Nābiġa benī Šeibān (2).

Kleinoktavbändchen ; 70 × 8 foll. ; deutliches stark vokalisiertes Nesḫî in maġrebinischem Ductus ; d' bräunliches, rauhes Papier ; Erhaltung (mit Ausnahme des fol. 2) gut ; Unterschrift : « tamma » ; keine Datierung (5. Jahrundert ?).

C : Sprachwissenschaft (Naḥw — Sarf — Luġa).

1071 : α) K. el-muqarrib (100 × 25 foll.) (3).

β) K. el-maṯal 'alā K. el-muqarrib (38 × 27 foll.) von Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. Mu'min b. 'Uṣfūr el-Ḥaḍramī.

Grossoktavband ; teilweise vokalisiertes, deutliches Nesḫî auf rauhem, bräunlichem Papier ; fol. 1 wohl neu ergänzt ; Datierung (am Schluss) : Mittwoch, am neuntlezten Ǵumādā I. [6]87. Erhaltung gut.

---

(1) Am Ende : 9. Rabī' I. (oder II.) 1072 nach einer vom Reǵeb 485 datierten Copie.

(2) Photographie — Prof. Geyer.

(3) Des Ibn 'Uṣfūr.

1084-5 : Dīwān el-adab von El-Fārābī (Brock. I,128).

α) Grossoktavband von 245 × 19 foll. ; grosses, kräftiges, ziemlich vokalisiertes Neshî auf glattem, weisslichem Papier. Unterschrift : tamma el-ǵuz' el-awwal ; Datierung: Mitte des Rabī' I. 746. Erhaltung gut.

β) Teil II. dieses Werks.

Stark vokalisiertes, grosses, etwas flüchtiges, aber deutliches Neshî ; foll. 1 und Schlussfolio neu ergänzt ; keine Datierung. Erhaltung gut.

1032 : (1) Die Amālī des Ibn Ḥāǵib (Brock. I, 305-6).

Lexiconband von 150 × 29 foll. ; kräftiges, deutliches, vokalloses Neshî auf glattem, weissem, breitrandigem Papier ; Unterschrift : تمّت الامالي المفرقة آلخ ; Datierung : 2. Sawwāl 736.

1138 : K. alif bā des Jūsuf b. Moḥ. el-Balawī (Brock. I, 310).

Lexiconband ; 524 × 29 foll. ; vokalloses, kleines, aber sauberes und deutliches Neshî auf weisslichem, dünnen, glatten, breitrandigem Papier ; Titelvignette in Blau und Gold. Unterschrift : وقد كمل الكتاب ; keine Datierung (10 Jahrundert ?). Erhaltung gut.

1091-2 : Ḍiā' el-ḥulūm des Naswān el-Ḥimjarī (Brock. I, 300).

α) Starker Lexiconband ; vokalloses, ziemlich unschönes, doch deutliches Neshī (mit 25 Zeilen) ; die lezten 51 foll. (mit ebenfalls 25 Zeilen) nachträglich in ganz kleinem, wenn auch immerhin deutlichem Ta'līq ergänzt ; die Originalblätter auf bräunlichem, die Ergänzungsblätter auf glattem, weissem Papier. Ende des Bandes mit dem Buchstaben sīn.

β) Grosslexiconband ; andersartiges, ganz altes, maǵrebinisches, deutliches, nur wenig vokalisiertes Neshî (mit 32 Zeilen) auf bräunlichem Papier ; Inhalt : ṣād bis jā' ; Unterschrift : « tamma ». Datierung : Ende des Rabī' I. 635 ; Erhaltung gut.

'ÂSIR EFFENDI II.

328 : Dīwān des Abīwerdī.

(1) Defter falsch 1031.

Starker Oktavband ; auf der lezten 38 foll. die muqaṭṭaʿāt ; grosses, deutliches, stark vokalisiertes Nesḫî (mit 15 Zeilen) auf bräunlichem, breitrandigem Papier ; die Gedichte — ohne Kommentar — sind in nicht-alfabetischer Anordnung. Datierung : Mittwoch im Reǵeb 717. Erhaltung gut.

Schah zâdé.

323 : Teil I. des K. el-īḍāḥ des abū ʿAlī el-Fārisī mit Kommentar (1).

Grossoktavband ; ganz altes, sehr kleines, doch deutliches, teilweise vokalisiertes, maġrebinisches Nesḫî auf bräunlichem Papier ; zwar ist der Text grösstenteils intakt, hat aber durch Wurmfrass doch ziemlich gelitten (besonders zu Anfang) ; keine Datierung (vielleicht 5. Jahrhundert).

Sulaimānīje.

929 : šarḥ abjāt el-īḍāḥ (sc. fī 'l-maʿānī wa 'l-bajān). [Cfr. Brock. II,22 Nro 5] (2).

Oktavband ; etwas kleines, nachlässiges Nesḫî (mit 9 Zeilen) auf weissem, glattem, breitrandigem Papier. Datierung : Freitag, den **13.** Moḥarrem 871. Einleitung : واما بعد فانّ كتاب الايضاح الذي صنَّفه العلامة القزويني المعروف بخطيبِ دمشق واجراه مجرى الشرح لمختصره المترجم بتلخيص المفتاح...

ʿUmūmīje.

97 : K. el-aǵwibat el-muskita von [Ibrāhīm b. Moḥ. b. Aḥmed] Ibn abī ʿAun (3).

Oktavband von c. 60 × 16 foll. ; grosses, wenig vokalisiertes Nesḫî

(1) Name nicht mehr erhalten (Wurmfrass).

(2) Dasselbe Werk auch in ʿĀṭif 2477 (in vokallosem, taʿlīq-artigem Nesḫî).

(3) Cfr. Encyclopédie Arabe von el-Bustānī, vol. 1 pag. 365.

auf bräunlichem Papier; Datierung: Dienstag, den 2. Ramadān 6[8]5 (1); Unterschrift: مُ (sic! 2 Mal) كل ر — Erhaltung gut.

5392-3 : Marzūqī's Kommentar zur Ḥamāsā (2).

2 schöne starke Lexiconbände; sauberes, altes, durchvokalisiertes Nesḫî (mit 25 Zeilen) auf bräunlichem Papier; der « matn » in grösserer Schrift. Datierung: Freitag, Mitte des Ǵumādā II. 525. Erhaltung sehr gut.

5547 : *Ebenfalls* ein starker Oktavband [mit *Marzūqī's Kommentar* zum Kapitel der Ḥamāsa].

Stark vokalisiertes, grosses Nesḫî auf bräunlichem Papier: keine Datierung [6. Jahrhundert]. Erhaltung gut.

5400: Moḥ. b. Sulaimān el-Kumārī ez-Zuzzī's Kommentar zur Maqṣūra des Ibn Doraid.

Oktavband von 54 × 18 foll.; deutliches, ziemlich vokalisiertes Nesḫî auf rauhem, bräunlichem Papier. Datierung: Ende Ṣafar 758. — Erhaltung gut. [Es folgt (bis fol. 84) ein Kommentar zur qaṣīdet et-Ṭanṭarānī].

5387 : Šarḥ dīwān abī Temmām von et-Tebrīzī.

Sehr starker Oktavband; ta'līq-artiges vokalloses Nesḫî auf breitrandigem, glattem, weissem Papier; der « matn » in roter Tinte: Datierung 1164; Unterschrift (auf dem lezten fol.): قال ابو زكريا . . . هذا آخر شعر ابي تمام. Einband lose; Erhaltung gut.

5479 : Šarḥ el-abjāt el-muškila min ši'r abī Temmām von abū 'Alī el-Marzūqī.

Klein-Queroktavband; 98 × 14 foll.; der « matn » in roter Tinte: deutliches, (fast) vokalloses Nesḫî auf bräunlichem Papier; einige foll. fehlen am Schluss. [7. Jahrhundert]. Erhaltung (bis auf das Fehlende) gut.

---

(1) Oder 635.

(2) Brock. I,20.

6286 : Šarḥ abjāt el-Mufaṣṣal.

Starker Oktavband ; etwas nachlässiges, doch deutliches, vokalloses Nesḫî , (datiert 755).

ʿAlī Šehīd Pāšā (bei der Schāhzādé).

2340 : K. el-inṣāf fī masā'il el-ḫilāf. . . von El-Anbārī.

Oktavband von c. 160-170 (× 29) foll. ; kräftiges, deutliches, zum Teil vokalisiertes Nesḫî auf bräunlichem Papier ; Unterschrift : tamma (6. Jahrhundert ?). Erhaltung gut.

2337 : Die Amālī des Ibn Ḥāğib.

Starker Oktavband ; etwas flüchtiges, doch deutliches, grösstenteils vokalloses Nesḫî ; keine Datierung (10. Jahrhundert ?) ; fol. 1-3 etwas wurmstichig.

2348 : K. i'tilāf en-nuṣra fī iḫtilāf nuḥāt el-Kūfa wa 'l-Baṣra (1).

Oktavband von c. 90 × 13 foll. ; vokalloses, kräftiges Nesḫî auf rauhem, bräunlichem Papier ; das Werk zerfällt in 3 Kapitel : el-ism, fiʿl, ḥarf mit zusammen 56 Abschnitten ; Datierung : Mittwoch, den 23. Ṣafar 800.

2394 : Ibn Ǵinnī : sirr eṣ-ṣināʿā.

Oktavband ; 238 × 19 foll. ; sorgfältiges, altes, durchvokalisiertes Nesḫî auf braunem Papier ; Unterschrift هذا آخر آلخ ; a. R. : collationiert. Erhaltung sehr gut (5.-6. Jahrhundert ?).

2395 : *Idem.*

Grossoktavband ; altes maǵrebinisches, wenig vokalisiertes Nesḫî auf gelblichem Papier ; gegen Schluss etwas wurmstichig ; fol. 11-18 (von rückwärts) von späterer Hand ergänzt. Unterschrift ; هذا آخر آلخ ; wohl Anfang des 5. Jahrhunderts. — Erhaltung gut.

(1) Ein Auszug aus dem K. el-inṣāf fī masā'il el-ḫilāf ?

2503 : K. el-[fuṣ]ūl (1) fī 'l-ʿarabīja des Saʿīd b. el-Mubārek ʿAlī ed-Dahhān.

Oktavband ; c. 150-160 (× 9) foll. ; *altes*, durchvokalisiertes Nesḫî auf bräunlichem, rauhem Papier ; abgeschrieben von Jāqūt b. ʿAbdallāh el-Asadī aus einem Autograph des Autors. — Das Werk zerfällt in zahllose kleine Abschnitte (faṣl), zus. 561. — Erhaltung gut. — Šaʿbān 561.

2501 : K. el-lumaʿ des Ibn Ǵinnī.

Eine moderne Kopie in taʿlīq-artigem Nesḫî.

2515 : Muḫtār min K. [ ] li Moḥammed b. ʿImrān Marzūbānī fī aḫbār en-naḥwījīn (2).

Starker Oktavband ; wenig vokalisiertes, doch deutliches Nesḫî auf gelblichem Papier ; die Handschrift enthält Teil I und II (incomplett), 49 × 13 foll. ; beginnend mit es-Sukkarī bis abū 'l-Ḥusain Aḥmed b. Fāris b. Zakarīja er-Rāwī. Leider ist in der Bibliothek nur dieser eine Band vorhanden ; Erhaltung im Ganzen gut ; 6. Jahrhundert.

2516 : El-masā'il el-muškila, bekannt als die « Baġdādischen » von *Abū ʿAlī* el-Ḥasan b. Aḥmed b. ʿAbdelġaffār *el-Fārisī*.

Oktavband ; 169 × 32 foll. ; kleines, *altes* sorgfältiges vokalloses (3) Nesḫî auf gelblich-bräunlichem Papier ; Datierung : Dienstag, den 2. Reǵeb 615. Erhaltung gut.

2511 : Ein Sammelband ; er enthält folgende Schriften von ez-Zaǵǵāǵī :

1) K. el-ǵumal.
2) K. el-īḍāḥ (4) fī ʿilal en-naḥw.
   38 (× 23) foll. ; tamma — 22. Rebīʿ I. 617.
3) K. el-lāmāt (5).
   31 (× 23) foll.

---

(1) Verklebt : von mir ergänzt : ل . . . ل noch erhalten.

(2) Titel verklebt ; so die Unterschrift von Teil I.

(3) Einzelne Stellen (so fol. 60–68) sind dagegen vokalisiert.

(4) Sojūṭī, Buǵjat 297.

(5) » » »

4) Šarḥ risālet adab el-Kātib.

35 (× 23) foll.

Durchgehends kräftiges, deutliches, teilweise vokalisiertes Nesḫî ; Erhaltung gut.

2597 : Šarḥ K. et-teṣrīf (von el-Māzinī) verfasst von Ibn Ǵinnī.

Oktavband ; altes, sorgfältiges, vokalloses, etwas kleines, aber deutliches maġrebinisches Nesḫî (mit 27 Zeilen) auf gelblich-weissem Papier ; Datierung : 507. — Erhaltung gut.

2614 : El-Azharī : tahḏib el-luġa.

2640 : El-Ḫafāǵī : Šifā' el ʿalīl [wertlose Kopie].

2648 : Nešwān el-Ḥimjarī : Ḍijā' el-ḥulūm.

2678 : Sammelband, darin K. el-muṯelleṯ des Quṭrub.

2666 : K. el-alfāẓ des ʿAbderraḥmān b. ʿIsā b. Ḥammād el-Kātib [wohl Vorlage des Drucks: Stambul 1302: cfr. Brock. I, 127 Kap. 4 Nro 1].

Kleinoktavband ; 55 × 18 foll. ; altes, stark vokalisiertes Nesḫî auf rauhem, gelblich-weissem Papier ; Datierung : Donnerstag, Ende des Moḥarrem 549. Erhaltung gut; Unterschrift : tamma.

2667 : K. Kifājat el-mutaḥaffiẓ fī 'lluġa von abū Isḥāq Ibrāhīm b. Isma'īl eṭ-Ṭarābulusī (1).

Kleinoktavband ; 51 × 11 foll. ; grosses, deutliches, durchvokalisiertes Nesḫî ; Datierung : Ende des Ḏū 'l-Qaʿde 719. — Erhaltung sehr gut.

2677 : Sammelband a) K. fihi tuḥfat el-iḫṭā' fī 'l-farq baina 'ḍḍād wa 'ẓẓā' (2) von abū ʿAbdallāh Moḥammed b. Mālik eṭ-Ṭajj.

30 × 21 foll. ; vokalloses, grosses, etwas unschönes, doch deutliches Nesḫî.

b) Wifāq el-istiʿmāl fī 'l-iʿǵām wa 'l-ihmāl von demselben ; 7 × 21 foll.

(1) Brock. I, 308 ad Nro 4.

(2) Brock, I, 300 ad 4 Nro XI.

c) Eine Qaṣīde (mit Kommentar) [Ṭawīl-Qāfija: لاحدا].

d) K. muḫtaṣar fī 'l-farq baina 'ḍḍād wa 'ẓẓā' wa 'ḏḏāl von abū 'Abdallāh Moḥ. b. Aḥmed b. Mas'ūd el-Muqrī.

16 (× 21) foll.

e) K. et-tabjīn wa 'l-iqtiṣād fī 'l-farq baina 'ssin wa 'ṣṣād.

21 (× 21) foll. ;

f) Abū 'Amr 'Oṯmān b. Sa'īd el-Muqrī : K. wurūd ḥarf eẓ-ẓā' ḫāṣṣatan fī Kitāb Allāh.

(2 foll. — ein späteres (loses) Ergänzungsblatt).

2581 : Ein Sammelband ; darin die Qaṣīde Ḏū 'r Rumma's : mā bālu 'ainika.

130 Verse, ohne Kommentar (aber mit späteren Interlinearbemerkungen) ; datiert : Freitag, den 5. (Ǵumādā II ?) 760.

2466-69 :

Ein *sehr wertvolles* Exemplar von es-Sīrāfī's Kommentar (1) (in 7 Teilen).

Gross-Foliobände ; geschrieben (und kollationiert) nach dem Autograph des Verfassers (2). Datierung : 640 (Nro **2466**] ; Ende des Ǵumādā II. 645 (Nro **2467**) ; Nro **2469** ist in etwas kleinerem Formate.

2130 : Šarḥ dīwān abī Temmām von et-Tebrīzī [Teil I].

Oktavband ; 228 × 19 foll. ; altes, ziemlich vokalisiertes Nesḫî ; keine Datierung (7. Jahrhundert) ; Erhaltung gut.

2141 : K. el-aurāq— nur Teil III— von abū Bekr Moḥ. b. Jaḥjā eṣ-Ṣūlī [Ḥ. Ḫ. (Stambul) I, 170, 1 von unten].

Starker Oktavband ; vokalloses, etwas flüchtiges, (stellenweise) nicht ganz leicht lesbares Nesḫî (19 Zeilen) auf altem, braunem Papier. Erhaltung ziemlich gut. Anfang des 5. J.

2143 : Teil V des K. « laisa » von Ibn Ḫālawaih (3).

Oktavband ; c. 170 × 15 foll. ; deutliches, kräftiges, zum Teil vo-

---

(1) Cfr. auch Ḥekīm Oğlu 894.

(2) So 2668 in der Unterschrift.

(3) Brock. I, 125 Nro 9. [Druck : Cairo 1327].

kalisiertes Nesḫî; das Exemplar ist im Ganzen gut erhalten, nur gegen das Ende (c. 10 foll.) fallen einige Worte durch Wurmstiche in der Mitte der foll. aus, doch ist der Textverlust nicht erheblich. Unterschrift: هذا آخر ما وجد من كتاب ليس — 6. Jahrhundert ?).

2133: Šarḥ muškilāt el-Motenabbī [cfr. ʿÂšir Effendi 908].

Sehr starker Kleinoktavband; kleines, zum Teil etwas flüchtiges, vokalloses Nesḫî (mit 21 Zeilen); der Schluss fehlt offenbar.

2144: K. el-maʿārif des Ibn Qutaiba.

(42 × 21) ist [nach Mitteilung] Teil I. II. des adab el-Kātib.

Lāleli.

3556: Ḥiljat el-faṣîḥ fī naẓm el-faṣīḥ von abū ʿAbdallāh Moḥ. b. ʿAlī b. Ǵābir el-Andalūsī el-Mālikī.

Oktavbändchen in rotem Lederrücken von c. 60 (× 15) foll.; deutliches, durchvokalisiertes Nesḫî auf glattem, verschiedenfarbigem Papier; Unterschrift:

يقول كاتب هذه الطبقة العبد الفقير . . . . ابرهيم بن محمد بن عبد الرحمن الحموي قرأت حلية . . . . والروض المنظور في نظم المقصور وتنبيه الكتّاب في الظاء والضاد كلًّا منهن بتمامهِ قراءة ضبط وتصحيح وبعض تفهّم على مؤلّفها سيّدنا وشيخنا ومفيدنا الامام . . . . شمس الدين ابي عبدالله محمد بن احمد بن جابر الأندلسيّ المرسي المالكي وذلك بحلب المحروسة . . يوم الاربعاء سلخ ذي القعدة سنة ٧٧٤ اربع وسبعين وسبعماية واجاز لي رضي الله عنهُ ان أرويها عنهُ خصوصاً وسائر مصنّفاته ورواياته عموماً اجازةً صحيحةً شاملةً على شرطها عند اهلها — cfr. Ḥ. Ḫ. (Stambul) II, 198 Z. 10.

Erhaltung gut.

3491: K. el-lumaʿ fī ʾn-naḥw von Ibn Ǵinnī.

Kleines Bändchen von 110 × 11 foll.; taʿlīq-artiges, etwas dickes, grösstenteils vokalloses Nesḫî auf weissem Papier; foll. 1b Einleitung, fol. 2: bāb el-muʿrab wa ʾl-mebnī; auf dem lezten fol. (Rückseite); تمّ المختصر الموسوم باللمع; zulezt (a. R.):

اعداد باب ٤٨ und كتبه محمد بن محمد ; keine Datierung (vielleicht 11.-12. Jahrh.).

3616 : K. el-mutallat (1) fī 'llūġa ta'līf... 'Abdallāh b. Moh. b. es-Sīd el-Bataljūsī (2).

Oktavband in einfachem Papprücken ; c. 75 × 20 foll. : dickes, deutliches, ganz vokalloses (zum Teil auch unpunktiertes) Nesḫî auf rauhem, bräunlichem Papier. Einleitung [fol. 1b Z. 6 v. u.] : وقد جمعت من هذا النوع ما احاط بهِ علمي . . . واضفتُ اليه المثلّث المتّفق في معناه مما يوافق النزع الذي شرطناه واضربنا عمّا لم يوافق شرطنا الذي التزمناه فاجتمع لنا من المثلّث المختلف المعاني ستمائة كلمة واثنتان وثمانون كلمة ومن المثلّث المتّفق المعاني ماية كلمة وثلث وثلثون كلمة وقد كنت صنّفتُ فيه تاليفاً اخر مرتّباً على نظم الحروف على حسب ما فعلت في هذا التصنيف وذلك عام سبعين واربعماية . . . وانهيت معظم ما كان بيدي غير انه لم يبلغ عدد الفاظه عدد ما ذكرته في هذا التاليف الثاني وضمّنته ❊ آلخ

1784 : *Sammelband* : I. Dīwān eš-šu'arā' es-sitta.

Starker (3) Lexiconband in rotem Lederrücken mit Goldpressung. In ganz altertümlichem (Kūfī-ähnlichem) Duktus geschriebenes (zweifellos maġrebinisches) (4) Nesḫî (mit 14 Zeilen) auf weisslichem, breitrandigem Papier. — Ohne weitere Einleitung beginnt die bekannte Qaṣīde قِفَا نَبْكِ ; ein Kommentar fehlt, doch ist, besonders zu Anfang, der Text durch zahlreiche Interlinear- und Randbemerkungen (in roter Tinte) erläurtet ; fol. 25b endigen die Gedichte des Imru'ul-qais (überliefert von abū Ḥātim von el-Aṣma'ī u. anderes, das nicht lezterer, sondern (nur) abū 'Amr eš-Šaibānī und el-Mufaḍḍal tradieren) ; es folgt *en-Nābiġa* (mit 14 foll.), nebst einem von el-Aṣma'ī nicht überlieferten Anhang

(1) Des Quṭrub (Brock. I, 103).

(2) Brock. I, 427 Nro 8 : seine Schriften : 1-3 vid. Brock. ; 4) Šarḥ el-ǧumal (ibd. I, 110 ad No 23) ; 5) Šarḥ Šawāhid el-ǧumal [Mitteilungen II, 30] ; 6) Šarḥ siqṭ ez-Zand (Brock. I, 255 ad 1, c.) ; 7) vorliegendes Werk.

(3) Auf dem Titelblatt : 280 foll.

(4) Cfr. Die Bemerkung der Anmerkung 1 pag. 267 im Journal Asiatique, 1868 (6. série, tome XII) ; ebenso *Thorbecke* « 'Antarah », pag. 29 Z. 14 von unten.

[6 foll.]; es folgt *'Alqama* [7 foll.]; *Zuhair* [16 foll.—soweit el-Aṣma'ī's Tradition] dazu noch 3 foll. Anhang: *Ṭarafa* (14 foll.), dann ferner (nach Ibn es-Sikkīt) [2 foll.] ein Gedicht (das Ibn el-Kelbī dem Lebīd zuschreibt (4 foll.); auf dem übernächsten fol.: *'Antara.* [10 foll.].

II. Dīwān el-Mutanabbi' (in alfabetischer Anordnung) (1); Schrift, Papier (doch 16 Zeilen pro Seite) etc. wie I; keine Einleitung und kein Kommentar. — Erhaltung gut; eine Datierung fehlt; vielleicht 6.-7. Jahrhundert.

3141: Sammelband; darin: abū 'Omar Moḥ. b. 'Abdelwāḥid: K. [el-farq mā baina] eḍ-ḍād wa 'ẓẓā'; 14 × 17 foll.; etwas vokalisiertes Nesḫî; Datierung 754 [so am Ende des vorhergehenden « ǵumal uṣūl et-teṣrīf » von Ibn Ǵinnī].

2256: Abū 'l-Ḥaǵǵāǵ eš-Šantamarī: šarḥ šawāhid Sībaweihi (2) [Brock. I, 309 und 102].

Grossoktavband; datiert Ša'bān 1070; kollationiert 1073.

3170: K. el-īḍāḥ von Abū 'Alī el-Fārisī.

Starker Oktavband; sorgfältiges, durchvokalisiertes Nesḫî (13 Zeilen); Ṣafar 6[12 ?]. Erhaltung gut.

3248: Teil II der ḫaṣā'iṣ des Ibn Ǵinnī.

Starker Oktavband; grosses, schönes, altes, ziemlich vokalisiertes Nesḫî (21 Zeilen); foll. I-II ein fihrist (84 Kapp.); der Schluss des Bandes fehlt; Erhaltung sehr gut.

3551: K. et-talḫīṣ fī ma'rifat esmā' el-ašjā' von abū Hilāl el-Ḥasan b. 'Abdallāh b. Sahl [el-'Askerī] (3).

Starker Grossoktavband, altes, sorgfältiges, durchvokalisiertes Nesḫî (17 Zeilen); der Band zerfällt in 40 Kapp.; am Schluss fehlen 1-2 foll.; nach Paginierung wären es zusammen 160 foll.; es fehlt aber

---

(1) Beginnt mit حرف الهمزة
(2) Verfasst 456-7.
(3) Ḥ. Ḫ. (Stambul) I, 328 Z. 4-5; Flügel 254.
(4) Titelblatt fehlt; Autor und Buchtitel zu Anfang des fol. 1b.

dann fol. 2-13 zu Anfang; sonst Erhaltung gut; keine Datierung (5. J.).

BĀJEZĪD.

2634 : Sammelband 1) *Maḥāsin el-adab* von *al-Isfarā'inī* [Brock. I, 351].

Starker Oktavband; 50 × 17 foll.; kräftiges, deutliches, aber wenig vokalisiertes Nesḫî auf glattem, weisslichem Papier; Datierung: Mittwoch, 12. Rabī' II. 901.

2) sulwat el-ḥazīn fī maut el-banīn (Brock. II, 13 ad 17 Nro 6). 40 × 17 foll.

3) ǵihāt el-a'immat el-ḫulafa' min el-ḥarā'ir wa 'l-imā'; c. 45 × 17 foll. — Erhaltung gut.

2604 : Šarḥ el-ḥamāsa von el-Marzūqī (so späterer Zusaz auf dem Vorsazblatt): Band II (beginnend mit den marāṯī).

233 × 19 foll.; etwas unschönes, durchvokalisiertes Nesḫî auf gelblichem Papier; der « matn » in grösserer Schrift; keine Datierung (8. J. ?). Erhaltung gut. Am Ende: تم الجزء الثاني — ويتلوه الجزء الثالث

2636 : laṭā'if eḏ-ḏaḫīra wa ẓarā'if el-ǵezīra (muḫtaṣar ḏaḫīrat Ibn Bassām [Brock. I, 339 Nro 5] min el-As'ad b. Mammātī).

Oktavband von 148 × 25 foll.; vokalloses, doch deutliches Nesḫî auf breitrandigem, glattem, gelblich-weissem Papier; Datierung: 1015. Erhaltung gut.

2932-34 : (nach Defter): šarḥ abjāt el-mufaṣṣal.

3100 : El-ǵamhara fī 'l-luġa des Ibn Doraid.

3099 : Tahḏīb el-luġa von el-Azharī (1).

3105 : dīwān el-adab von el-Fārābī.

3129 : Aḥmed b. Fāris; eṣ-ṣāḥibī fī 'l-luġa [Brock. I, 130 ad 5 N 2].

---

(1) Cfr. auch Ḥekīm Oglu 907-8.

3139 : K. el-ma'ṯūr von abū 'l-'Amaiṯal el-A'rābī (1).

Grossoktavband ; 33 × 24 foll. ; *ganz altes*, durchvokalisiertes Nesḫî auf braunem, rauhem Papier ; Datierung *Rabī'* II. 280(2). Einige Stellen ausgebessert, sonst Erhaltung gut.

3089 : îǵāz el-ġarā'ib wa inǵāz el-raġā'ib von Ǵemāl ed-dīn abū 'l-futūḥ 'Abderrazzāq 'Alī el-Baihaqī.

25 × 8 (× 17) Kurrāsa's ; kräftiges, etwas flüchtiges, doch deutliches, vokalloses Nesḫî auf rauhem, bräunlichem Papier ; Datierung : Sonntag, zu Anfang des Ša'bān [5]97 (٥٩٧ von späterer Hand in roter Tinte a. R.). — Erhaltung gut.

Dāmād Ibrāhīm [bei der Schāhzādé].

1117 : Ibn Doraid : K. el-ǵamhara.

1144-8 : El-Muṭarrizī : Mu'rib el-luġa.

1058 : Ibn Ǵinnī : sirr eṣ-ṣinā'a.

Grossoktavband ; 171 × 28 foll. ; grosses, teilweise vokalisiertes Nesḫî auf rauhem, gelblichem Papier ; fol. 170ᵇ beschädigt, sonst Erhaltung gut. Unterschrift :

هذا آخر كتابنا الموسوم بسر الصناعة ; keine Datierung (5.-6. J.).

942 : El-Balawī ; K. alif bā.

963 : K. el-amṯāl [von 'Alī b. Ḥamza el-Iṣfahānī) (3).

Anfang : هذا كتاب أودعته فنًا من الامثال السائرة من العرب وهو اكثر ما يجري منها على ألسن الفصحاء . . . وهو ما جاء من الامثال على قولهم هو أفعلُ من كذا وسبق الى

(1) Flügel, Grammatische Schulen, pag. 54 (: 'Abdallāh b. Ḫulaid).

(2) Das Bändchen dürfte wohl *eines der aeltesten* Manuscripte in den Stambuler Bibliotheken sein (abgesehen von den Qurān - Handschriften).

(3) So nachträglich, aber wohl richtig, verbessert; auf dem Titel : Ez-Zamaḫšarī.

تأليف ذلك جماعة من علماء اللغة فللاصمعي ... واللحياني ... ابوعبيد ... محمد بن حبيب ... آلخ

Starker Oktavband; kräftiges, teilweise vokalisiertes Neshî auf glattem, breitrandigem, weisslichem Papier; 17 Zeilen.

949 : Eine rasā'il-Sammlung von el-Ǵāḥiẓ.

Grossoktavband; 238 × 23 foll.; kräftiges, zum Teil vokalisiertes Neshî auf gelblich-braunem Papier.

1) Faḍā'il el-Atrāk.

2) Eine risāle (an Moḥ. b. ʿAbdelmelik) fī 'l-aḫlāq el-maḥmūda wa 'l-aḫlāq el-maḏmūma [fol. 40].

3) Kitmān es-sirr wa ḥafẓ el-lisān [fol. 54].

4) Risālet el-maʿād wa 'l-maʿāš fī 'l-adab wa tadabbur en-nās wa muʿāmalātihim [fol. 65].

5) Faḫr es-sūdān [fol. 78].

6) R. fī 'l-ǵidd wa 'l-hazl [fol. 92].

7) R. fī nafji 'ttešbīh [an Abū 'l-Walīd Moḥ. b. Aḥmed b. abî Du'ād : fol. 106].

8) R. an abū ʿAbdallāh Aḥmed b. abū Du'ād el-Ijādī [fol. 114].

9) R. faṣli mā baina 'l-ʿadāwa wa 'l-ḥasād [fol. 120].

10) R. ḏamm el-qawwād [fol. 132].

11) R. fī 'nnā'iba [fol. 139].

12) K. el-ḥuǵǵāb [fol. 145].

13) K. mufāḫarat el-ǵawārī (fol. 163).

14) K. el-qijān [fol. 177].

15) Ḏamm aḫlāq el-Kuttāb [fol. 190].

16) R. el-qaul fī 'l-biǵāl [fol. 195].

17) R. fī 'l-ḥanīn ilā 'l-auṭan [fol. 232].

Umūmīje (Im Privatbesiz).

Die « *Amālī* » *des Taʿlab* befinden sich, in einem allerdings zum Teil sehr traurigen Zustand, als *Depositum* in der ʿUmūmīje.

Dāmādzādé Mohammed Mūrād [beim Čaršambá Bazár].

1655 [**1627**] (1) : K. el-inṣāf des Ibn el-Anbārī.
Moderne Kopie [958] in vokallosem Neshî.

1716 [**1689**] : K. el-ḫaṣā'iṣ des Ibn Ǵinnī (2).
Moderne, saubere Abschrift in vokallosem Neshî.

1748 [**1721**] : Ibn 'Uṣfūr [† 669] ; K. el-mumatti' (3).

Oktavband ; 195 × 17 foll. ; fol. 1 nachträglich ergänzt ; ebenso Titel von späterer Hand : fol. I-II ein fihrist : vokalloses, doch deutliches Neshî : Unterschrift : Donnerstag, den 15. Šawwāl 735. — Erhaltung gut.

Ferner sind laut Defter vorhanden :

1768 [**1740**] : Dīwān el-adab : El-Fārābī.

1766 [**1738**] : Ibn Doraid ; Ǵamharat el-luġa.

1759-1764 [**1731-36**] : El-Azharī : Tehḏīb el-luġa.

1789 [**1761**] : *Sammelband* [in altem, maġrebinischem Neshî] :

I. Abū 'l-Faḍā'il el-Ḥasan eṣ-Ṣaġānī (4) :

a) K. el-infi'āl : 13 × 21 foll.
b) K. ja'fūl : 5 × 21 foll.
c) K. el-aḍdād : 6 × 21 foll. (5).
d) ta'zīz baitai 'l-Ḥarīrī : 6 × 21 foll.
e) esmā' el-ġāda fī esmā el-'āda : 4 × 21 foll.
f) K. fī asāmī 'ḏḏīb : 2 × 21 foll.

---

(1) In Klammern die neuen Nummern des Defters der Bibliothek.

(2) Kein Titelblatt ; Unterschrift am Schluss.

(3) Ohne Buchtitel ; ein weiteres Exemplar in der 'Umūmīje [als Depositum N° 2004].

(4) Sojūṭī, Buġjat 227 Mitte.

(5) Photographie — Prof. Haffner.

g) muḫtaṣar fī 'l-ʿarūḍ : 7 × 21 foll.
h) K. naqʿat eṣ-ṣadjān : 7 × 21 foll.
i) K. eš-šawārid min el-luġāt : 26 × 21 foll.
k) K. ḫalq el-insān : 79 × 21 foll.
Alle von demselben Verfasser.

II. *Dīwān des abū 'l-Aswad ed-Duʾalī.*

25 × 21 foll. ; von mir excerpiert ; gleiche Schrift.

Erhaltung sehr gut.

1794 [**1766**] : K. eḏ-ḏail wa 'ttekmila lişṣaḥāḥ (Autograph des Autors) von eṣ-Ṣaġānī : nach Defter.

1792 [**1764**] : ġarīb el-muṣannaf von abū ʿObaid el-Qāsim b. Sallām el-luġawī : Teil I und II.

Sehr starker Oktavband ; altes, durchvokalisiertes Nesḫî (mit 16 Zeilen) : Datierung : Mitte des Reǵeb 575. Erhaltung sehr gut.

1790 [**1762**] : Teil I und II des K. [tahḏīb] el-afʿāl.

Sehr starker Oktavband ; ziemlich vokalisiertes, kräftiges Nesḫî [mit 19 Zeilen) ; am Ende leicht wurmstichig, sonst Erhaltuug gut ; 8. Jahrhundert (?).

1791 [**1763**] : Ein älteres luġa-Werk (1).

Grosslexiconformat ; altes, durchvokalisiertes, etwas kleines, doch deutliches Nesḫî ; Datierung : Anfang des Rabīʿ II. 616. Erhaltung gut. Am Schluss eine Uebersicht über die Anordnung ber Reihenfolge der Laute ; sie beginnt : أ — ه — ع — ح — خ — غ — ق — ك — ظ — ج etc. nebst einem mnemotechnischen Uebungssaz; Zeile 8 der Einleitung: وانّى تامّلتُ ما
ألّفه في ذلك .... العرب المتقدّمين كالزّجاج وابي حاتم وقطرب وغيرهم من اهل العنايــة
والعلم ... .وتولّاه محمد بن عمر القوطيّة رَح فألّف في الافعال كتاباً حاز به قصَب السبق ...
آلخ

(1) Ohne Titel und Autor.

1793 [**1765**] : K. el-maqṣūr wa 'l-mamdūd fī 'lluġa des Moḥammed el-Mohallebī.

Oktavband ; 192 × 13 foll. ; leztes fol. nachträglich ergänzt ; Datierung : 4. Rabīʿ I. 607 ; grosses, durchvokalisiertes Nesḫî.

1508 [**1482**] : El-Ǵāḥiẓ : K. maḥāsin wa 'l-aḍdād.
Abschrift datiert 829, in ziemlich flüchtigem Nesḫî.

1552 [**1523**] : K. ṭabaqāt eš-šuʿarā' des Ibn Qotaiba.
Oktavband ; 74 × 24 foll. ; vokalloses Nesḫî.

1559 [**1530**] : K. el-muraṣṣaʿ des Ibn el-Aṯīr.

Kleinoktavband ; c. 90 × 21 foll. ; kleines, vokalloses, doch deutliches Nesḫî ; keine Datierung (9. - 10. Jahrh.).

1551 [**1522**] : Šams el-adab (1) des abū Saʿīd es-Simnānī (2).

Oktavband ; kräftiges, teilweise vokalisiertes Nesḫî (21 Zeilen) ; das Buch zerfällt in 30 Kapitel ; Datierung : Mittwoch, den 1. Raǵab 965, nach einer Copie datiert 507 [in roter Tinte a. R.].

Asʿad Effendi.

2708 : Dīwān des Ǵemāl ed-dīn Jaḥjā b. Jūsuf eṣ-Ṣarṣarī (Brock. I, 250].

Oktavband ; 149 × 19 foll. : altes sauberes, aber nur teilweise vokalisiertes Nesḫî ; Unterschrift : تمّ الديوان. . . بتاريخ حادي عشر شهر رمضان سنة ٦٨٥

Erhaltung gut ; die Gedichte (Loblieder auf den Profeten) sind in alfabetischer Reihenfolge.

2657 : Dīwān des ʿAfīf ed-dīn et-Tilimsānī [Brock. I, 258].

Oktavband ; c. 75 × 15 foll.; vokalloses, etwas flüchtiges, doch deut-

(1) Ḥ. Ḫ. II, 68, 7.
(2) Simnān in der Provinz Raj. (a. R.).

liches, vokalloses Nesḫî auf weisslichem Papier; die Gedichte beginnen mit Hamza und schliessen mit Lām-alif: wahrscheinlich fehlt das Schlussfolio; keine Datierung (11. Jahrhundert?).

2664: Dīwān des ʿAbderraḥīm el-Burʿī (Brock. I, 259 D; ad 1).

Oktavband; c. 110 × 17 foll.; kräftiges, vokalloses Nesḫî auf glattem, weisslichem Papier; die Gedichte sind in nicht-alfabetischer Folge; vielleicht 10. Jahrhundert (cfr. Druck: Cairo 1319).

2815: Ibn el-Anbārī's Kommentar zu den 7 Moʿallaqāt.

Eine verhältnismässig *junge* Abschrift (11.-12. J.), vielleicht aus der Originalcopie (Jeni Ǵāmīʿ B. 278): kleines, kräftiges, ziemlich vokalisiertes Nesḫi (29 Zeilen) auf breitrandigem Papier. Erhaltung gut.

2653: Dīwān des Ṭoġrāʾi [Brock. I, 247].

Oktavband von 80 × 21 foll.; vokalloses Nesḫî [einige Stücke zu Anfang sind jedoch vokalisiert]; datiert: 10. Šaʿbān 1001. Erhaltung gut.

3215: K. ez-Zāhir [ZDMG, 64, 519] des abū Bekr b. el-Qāsim el-Anbārī: *Teil* I.

Oktavband; 210 × 16 foll.; grosses, etwas plumpes, unregelmässig vokalisiertes Nesḫî; Datierung: Šaʿbān 378; Erhaltung im Ganzen gut.

2586: Teil II der durr el-farīd wa bait el-qaṣīd fī ašʿār el-ʿarab von Moḥ. b. Aidamur (cfr. Fātiḥ 3761 und Note 1 pag. 499).

Grosslexiconband; durchvokalisiertes Nesḫî; Autograph des Autors; zusammen 7053 Verse (اني ـ كتابي).

2518: Aṭbāq eḏ-ḏahab des ʿAbd el-muʾmin el-Iṣbahānī (Brock. I, 292 Z. 3 von unten).

Oktavband; 66 × 17 foll.; unregelmässig vokalisiertes, aber deutliches Nesḫî; Datierung: Donnerstag, den 26. Rabīʿ II. 1057.

2596: Dīwān des abū Isḥāq Ibrāhīm b. Ḫafāǵa el-Ǵezerī (Druck: Cairo 1286: Brock. I, 272 Nro 9).

Oktavband ; 110 × 15 foll. ; wenig vokalisiertes, teilweise etwas flüchtiges, aber deutliches Nesḫî. Datierung : Sonntag, den 13. Šaʿbān 1024.

2592 : Dīwān des Fatḥallāh Ibn en-Naḥḥās el-Ḥalabī (Brock. II, 379).

Oktavband ; 49 × 13 foll. ; wenig vokalisiertes Nesḫî : die Copie ist unvollständig ; deshalb auch keine Unterschrift und keine Datierung.

2591 : Dīwān des abū Isḥāq Ibrāhīm b. Moḥ. al-Qorašī en-Naufalī eš-šāfiʿī el-qādirī *el-Ġazzī* [bekannt als «Ibn Rifāʿa» (?)]; cf. Brock. I, 253 Nro 8.

Kleinoktavband ; c. 90 × 15 foll. ; ziemlich kleines, unregelmässiges, vokalloses, unschönes Nesḫî ; der untere Rand des Mscr. ist zum Teil beschädigt und nachgebessert ; keine Datierung (12 J. ?).

2603 : Dīwān des abū Firās (nach der Redaktion des Ḫālaweih).

Kein Titelblatt ; Oktavband ; c. 60 × 21 foll.; vokalloses, deutliches Nesḫî. *Kein* Kommentar ; Datierung : 17. Moḥarrem 1195.

2608 : Dīwān des Zain ed-dīn abū Ḥafṣ ʿOmar b. Muẓaffar b. ʿOmar el-Wardī (Brock. II, 140).

Oktavband : kleines, zierliches, sauberes, durchvokalisiertes Nesḫî (19 Zeilen) ; Unterschrift : تمّ — 19. Ramaḍān 910 ; *im* 2. *Teil* : die ḫabājā 'zzawājā des Šihāb ed-dīn el-Ḫafāǵī (Brock. II, 285 Nro 10 ad 6).

2631 : Dīwān des abū 'l-Ḥasan Ismaʿil b. Saʿd b. Ismaʿīl el-Miṣrī eš-šāfiʿī. . . el-Ḫaššāb [Druck : Costple 1300 Gewāʿibdruckerei (mit der lāmijat el-ʿarab) — fehlt bei Brock.].

Grossoktavband; ziemlich grosses, deutliches, aber vokalloses Nesḫî; die Gedichte sind in *nicht*- alfabetischer Ordnung und *ohne* Kommentar ; zum Schluss einige Sendschreiben ; Datierung : Sonntag, den 11. Šawwāl 1227.

Bešīr Aġa (in der Nähe der Aja Sofia).

Nach Defter :

625 : K. tehḏīb el-luġa : El-Azharī.

628 : El-Fārābī : Dīwān el-adab.

523 : K. el-tamjīz : Ibn Ma'n.

551 : El-'Askarī : maġma' ul-amṯāl.

542 : Türkischer Kommentar zu einer Qaṣīde Ferazdaq's (1) ; c. 60-70 × 19 foll. ; vokalloses Neshî ; Datierung : 25. Ḏū 'l-Qa'de 1137 ; Qāfija : حَرَمُ ; der Kommentator ist der 1136 verstorbene Naẓmīzadé.

Bešīr Aġa [Eyyūb] (bei der Dampfschiffsstation Defterdār in der maḥalle Baba Ḥaidar).

193 (2) 1) pag. 1-28 : K. el-malāḥin des Ibn Doraid ; Unterschrift : تمّ الكتاب بعون الله في اليوم الرابع لاربعة (؟) من شهر ذي الحجّة سنة ٦١٩ 2) pag. 29-48 : K. el-ibdāl wa 'l-mu'āqaba wa 'nnaẓā'ir ; Datierung Ḏū 'l-Ḥiġġa 619 ; 3) pag. 49-95b : (3) hāḏā K. fasīḥ el-Kelām (فسيح الكلام) min taḥrīġ abī 'l-fawā'id Moḥ. b. 'Alī 'l-ġaznawī ; Datierung : Moḥarrem 619 ; 4) pag. 96-105b : K. el aḍdād fī 'lluġa (4) [ohne Autor] ; Datierung : Moḥarrem 620 ; 4) pag. 106-124 : šarḥ abnija Sībaweihi von abū Moḥ. Sa'īd b. el-Mubārek b. 'Alī b. ed-Dahhān ; Datierung : Moḥarrem 620.—Durchweg altes, durchvokalisiertes Neshî auf bräunlichem Papier (mit 14 Zeilen) ; die Anfangsblätter sind leicht wurmstichig, sonst ist die Erhaltung gut.

---

(1) Abgedruckt in dem K. nūr el-abṣār (Cairo 1298) pag. 210 f.

(2) N. B ! Nach dem *handschriftlichem* Katalog.

(3) Foll. 54 und 63 (leere Blätter) fehlen.

(4) Titel von späterer Hand.

172 : K. « et-tedrīb fī maṯal et-taqrīb » und « K. el-mubdiʿ (= muḫtaṣar el-mumtiʿ) » : von Abū Ḥajjān b. Ḥajjān el-Andalusī (nazīl el-Qāhira) eš-šāfiʿī (1).

Datierung : Šawwāl 718 (?). « Mit dem Original kollationiert ».

179 : K. el-muḏakkar wa ʾl-muʾannaṯ von..... el-Qāsim b. Moḥ..... en-naḥwī (2).

Grossoktavband von 210 × 17 foll. ; durchvokalisiertes, deutliches Neshî ; Datierung : تمّ كتاب المذكّر والمؤنّث و . . . وافق الفراغ في صفر سنة ٥٢٠ كتبه هبة الله الحسن بن يعقوب الكاتب . Erhaltung (bis auf die vier ersten, etwas beschädigten foll.) gut.

128 : dīwān el-adab : El-Fārābī.

Starker Oktavband. Nicht ganz gleichmässiges, doch durchweg deutliches, vokalisiertes Neshî (mit teils 17, teils 22 Zeilen). Unterschrift : intahā ; Sonntag im Ramaḍān 901 (?).

150 : K. ġurar el-balāġa wa durar el-faṣāḥa von eṯ-Ṯaʿālibī (3).

Grossoktavband ; 164 × 15 foll. ; (fast) vokalloses, doch deutliches Neshî ; Unterschrift : tamma ; Sonntag, den 17 Rebīʿ I. 590. Erhaltung gut.

155 : K. [ṭirāz] el-maǵālis des Šihāb [ed-dīn] el-Ḫafāǵī (4).

Starker Oktavband : vokalloses, kräftiges Neshî auf weissem, und gelbem, etwas breitrandigem Papier (mit 21 Zeilen) ; zusammen enthält der Band 48 maǵālis ; Unterschrift : wa qad tamma (leztes fol. Zeile 4) hāḏā ʾl-Kitāb ; Donnerstag, den lezten Rebīʿ I. 1111. Erhaltung gut. — Einleitung : فهذة بنات فكر زففتُها اليك وأمالي مجالس أمليتها عليك ممّا تقرّ به عين

(1) Cfr. Buṭrus el-Bustānī II 123a.

(2) Titel beschädigt.

(3) Fol. 1 nebst Titel neu ergänzt.

(4) Auf dem Buchschnitt.

الادب ويتحلّى بذوقه لسان العرب لو رآهـا ابن الشجري، لقال هذه ثمرات الألباب وابن
الحاجب لقام بين يديهـا من جملة الحجاب او ثعلب لراغ عمّا أملاه اوِ القالي لهجر ما املاه
وقلاه — اودعتُها آلخ

130 : Dīwān des Šeref ed-dīn Ibn el-Fāriḍ.

135 : K. rauḍat en-nāẓir wa nuzhat el-ḫāṭir (1) [eine arabisch-persische Anthologie].

Grossoktavband ; 265 × 21 foll. ; taʿlīq-artiges, vokalloses, etwas nachlässiges, doch überall deutliches Nesḫî ; Teil I in 2 Kapp. fī ʾl-madāʾiḥ wa ʾl-iftiḫārāt wa ʾl-ḥikam wa ʾl-ādāb ; Kap. I in 12, Kap. II in 34 faṣl's ; Teil II fī ʾl-mukātabāt wa ʾl-murāsalāt in 23 Kapp. mit 2 bezw. 3, 11 etc. etc. Abschnitten, das Werk beginnt mit einem Lob auf den Propheten und einem Vers des Ḥassān b. Ṯābit. Unterschrift : 751 (in Zahlen). Erhaltung gut.

154 : K. el-ʿarūḍ von Ibn Ǵinnī [Brock. I, 126 ad 10 N^{ro} 4].

Kleiner Oktavband ; durchvokalisiertes, altes, grosses Nesḫî (mit 13 Zeilen) ; verschiedentlich Zeichnungen. Auf fol. 23_a schliesst der Text ; Unterschrift : naǵiza ; Sonntag, den 12. Ḏū ʾl-Qaʿde 631.— Erhaltung gut.

Rāġib Pāša.

1212 : Sammelband: Teil I (ohne Autor) : 35×19 foll. ; (stellenweise) vokalisiertes und vokalloses Taʿlīq auf glattem, weissem, breitrandigem Papier ; ohne Datum (10.-11. J.) ; eine Einleitung fehlt ; Erhaltung gut. Die (anonym mitgeteilten) Gedichte behandeln folgende Stoffe :
في انّ الشرف بالحسب لا بالنسب —في عُلوّ الهمة —في المصاحبة والمصافاة —في اَغتنام الفُرصة—
في الفرج بعد الشدّة — في القضاء والقدر والجدّ والحذر — في الذكر الجميل والثناء الجزيل —
etc. etc. — Unterschrift : تمّت المجموعة

(1) Titel auf fol. 2a Zeile 4.

Teil II : Mawārid el-adab des Hindušāh b. Sangar b. ʿAbdallāh eṣ-Ṣāḥibī (cfr. ʿÂšir Effendi 925 und Brock. II, 192). — Papier, Schrift id. ; ohne Unterschrift.

1090 : K. ḥadâʾiq von Šems ed-dīn Moḥ. b. el-Murtaḥal el-Hamdanī [Ḥ. Ḫ. I, 421].

Starker Oktavband ; sauberes, deutliches, stark vokalisiertes Nesḫî (mit 15 Zeilen) ; auf fol. I-II ein fihrist: 1) ʿilm el-kelâm 2) ʿilm et-taʾwîl 3) uṣûl el-fiqh 4) el-ǵadl 5) el-ḫilâf 6) ʿilm el-muʿâmele etc. — Unterschrift : كتبه يوسف بن محمد بن عبدالله بن عبد الرحمان آلخ Erhaltung gut ; c. 7. Jahrhundert.

1099 : Dīwān des abū Nowās.

Starker Grossoktavband ; 397 × 25 foll. ; kleine Titelvignette in farbig und gold ; der Dīwān zerfällt in 15 Kapitel und zwar Teil I : in 5 Kap. 5 Abschnitte (faṣl) 200 Qaṣīden und Fragmente mit zusammen 1700 Versen ; Teil II : 3 Kap. 12 A. 300 Qaṣīden und Frg. mit zus. 3080 Versen ; Teil III : 1 Kap. 19 A. 300 Qaṣīden mit 2790 Versen ; Teil IV : 2 Kap. 30 A. 450 Qaṣīden mit 2600 Versen ; Teil V : 4 Kap. 14 A. 290 Qaṣīden mit 2600 Versen. — Deutliches, teilweise vokalisiertes Nesḫî auf gelblich-weissem, breitrandigem Papier. Unterschrift : وبهذا ختم شعر ابي نواس وأخباره — Datierung : 17. Šawwāl 1006 ; worauf eine Lücke. Erhaltung gut.

815-6 : Ibn Ḥazm : K. el-milal wa ʾnniḥal.

Zwei Grossoktavbände ; Band I : 269 × 23 foll. ; wenig vokalisiertes, doch deutliches Nesḫî auf glattem, gelblich - braunem Papier ; Unterschrift : tamma ʾl-kelām ʿalā ʾl-qadar ; Band II : 238 × 26 foll. in etwas gedrängtem, kräftigerem Nesḫî und beginnt : الكلام في هل شاء الله تع كون الكفر — Datierung : Freitag, den 16. Ǵumādā I. 744. Erhaltung gut. — Cfr. dazu ʿÂšir Effendi 555 : Grossoktavband in 2 Teilen ; Teil II (paginiert) 226 × 25 foll. ; Teil I (unpaginiert) von gleichem Umfang ; deutliches, in Teil I etwas stärker vokalisiertes Nesḫî ; Datierung: 19. Šawwāl 712. Der im Defter falsche (Autor) Titel findet sich richtig auf dem Buchschnitt ; cfr. ZDMG. 66, 165.

Nachtrag.

Adde zu ʿUmūmīje :

5576 : K. el-mudhiš [cfr. Fātiḥ 4081] ; cfr. Brock. I, 506.

5336 : K. alif bā : El Balawī.

5595 : Šarḥ el-maqṣūra (des Ibn Duraid) : von et-Tebrīzī.

N^ro^ 97 (علم المحاضرات) Ibn abî ʿAun ist gleich N^ro^ 5460.

4667 : el-Bīrūnī : El āṯār el-bāqije (=Chronologie etc. ed. Sachau).

Grossoktavband ; wenig vokalisiertes, deutliches Nesḫî (mit 21 Zeilen) ; ohne Datierung; dagegen findet sich eine Lesenotiz vom Jahre 640 ; verschiedene Tabellen und Zeichnungen. Erhaltung gut.

Errata.

Page 489 Note 1 : Lies وأنواع ;

Page 502 Note 2 : Lies ص (mit untergeschriebenem Punkt);

Page 506 Z. 3 von u. : Lies aṭbāq ;

Page 513 paen. ist der Text in Unordnung geraten ; lies : وما ناسب مما يُعدّ من الفضائل كالحكمة آلخ. dann 2) ; هذا الاسلوب

Page 516 Z. 7 v. u. : Lies Ṣarf.

» 525 Mitte : « 1784 : dīwān eš-šuʿarāʾ. . . » ist in « 1748 » zu rektifizieren.

Uebersichts-Tabelle.

Le texte original des Apophthegmes des Pères

PAR LE P. M. CHAÎNE, S. J.

Avec l'*Histoire Lausiaque* de Palladius, un des documents les plus importants pour l'étude des premiers siècles de l'Eglise en Egypte est, sans contredit, le recueil que l'on désigne communément sous de nom de *Verba Seniorum* ou *Apophthegmes des Pères*. Les renseignements de toutes sortes qu'on y rencontre, mêlés aux leçons de vie parfaite, qui sont le but de cet ouvrage, en font une source précieuse pour l'histoire comme pour l'ascétisme.

Pour cette raison d'intérêt à la fois religieux et historique, ce livre fut jadis célèbre dans tout l'Orient chrétien. Nous l'y trouvons répandu dans tous les pays conquis au christianisme, et il nous en est parvenu des rédactions, au moins fragmentaires, dans tous les idiomes de ces contrées. Nous en possédons en grec, en syriaque, en copte, en arabe, en éthiopien, en arménien. Il fut propagé en Occident, au moyen d'une version latine. Si un texte grec y fut connu, on l'oublia bientôt. Nous n'en trouvons point trace dans l'histoire et jusqu'au XVII^{e} siècle, date de la publication du texte grec par Cotelier (1), les Apophthegmes des Pères en Occident, paraissent n'avoir jamais été lus qu'en latin.

Ce texte grec fut le premier des textes orientaux publiés et connus en Europe. Depuis sa publication, vieille déjà de plus de deux siècles, avec le renouvellement des études de linguistique, quelques-unes des ré-

(1) Cotelier : *Monumenta Ecclesiae graecae*.. Tom. III. Paris, 1686.

dactions orientales ont été étudiées ou publiées (1) ; mais jamais encore une publication ou une étude approfondie du texte copte n'a été faite jusqu'ici, malgré la part importante qui lui revient manifestement dans l'examen de la valeur documentaire de cette composition. Cette valeur documentaire, en effet, bien que dépendant d'éléments multiples et complexes, est intimement liée à la question de la langue originale, dans laquelle fut composé cet ouvrage.

Le texte copte, rédigé dans la langue même du pays dont les Apophthegmes racontent une partie de l'histoire, a, de ce chef, une présomption d'originalité en sa faveur, et, dans l'étude de ce problème, on ne saurait apporter de solution décisive sans le consulter.

Des rédactions orientales que nous possédons en syriaque, arabe, éthiopien, arménien, le caractère de traduction est indubitable. Toutes sont postérieures aux textes grec et copte ; la question de la langue originale, que nous voudrions aider ici à résoudre, ne peut être débattue qu'entre ces deux dernières rédactions (2).

Cette question de la détermination du texte original n'est pas nouvelle. Déjà nombre d'historiens ou de coptisants se la sont maintes fois posée, et plusieurs d'entre eux l'ont résolue. Les uns, avec Weingar-

---

(1) La version arménienne des Apophthegmes a été publiée par les soins des Méchitaristes de Venise en 1885. Pour la version syriaque, cf. E. W. Budge : *The book of Governors, the Historia of Thomas bishop of Marga*. London, 1893. Le même : *The book of Paradise being the histories and sayings of the monks and ascetics of the Egyptian desert by Palladius, Hieronymus and others*. London, 1904. Le texte arabe est représenté par de nombreux manuscrits ; cf. la rédaction alphabétique du ms. 253 de la Bibliothèque Nationale.

Le texte grec des Apophthegmes, sans être étudié à fond, fait néanmoins l'objet d'une étude spéciale dans le savant ouvrage de Dom Cuthbert Bulter, cf. *Texts and Studies*, VI, 1. Nous sommes redevables à ce dernier de plusieurs observations.

(2) Sur la question du lieu, personne n'a de doute : c'est bien en Egypte que le recueil des Apophthegmes a été écrit et, sans fixer une date précise pour sa composition, il ne paraît pas qu'on puisse la reculer au-delà du V[e] siècle, cf. Dom Cuthbert Butler : *The Lausiac History of Palladius. Texts and Studies*, Vol. VI, n° 1. Cambridge, 1898, p. 211. Amélineau: *Monuments pour servir à l'Histoire de l'Egypte chrétienne aux IV[e] et V[e] siècles*. Paris, 1888, p. XIV. Weingarten : *Der Ursprung des Moenchthums* (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1887), p. 25.

ten (1), ont opiné pour le texte grec ; les autres, avec M. Amélineau (2), ont défendu la priorité du texte copte. Malheureusement, tandis que les défenseurs du texte grec, ont totalement négligé le copte, les partisans de ce dernier ont par trop dédaigné le grec et, des deux côtés, la solution est restée chancelante, l'examen des documents étant incomplet.

Nous avons essayé, pour notre part, dans ce travail, d'aider à cette étude comparative des deux textes. Nous donnons ici le résultat de nos investigations. « Traduttore traditore », dit un proverbe italien. Dans la comparaison des deux textes, la trahison nous a paru flagrante : l'original et la traduction nous semblent bien déterminés désormais.

*
* *

Nous possédons du texte grec des Apophthegmes cinq rédactions différentes, se ramenant à trois types, par rapport à la disposition matérielle. Suivant le premier type, les Apophthegmes sont rangés sous le nom de chaque Père auquel ils sont attribués, et ces noms, classés en chapitres, suivant l'ordre de l'alphabet. C'est le type *alphabétique*. Dans le second, les groupements sont faits suivant une répartition didactique. Les Apophthegmes sont réunis sous les différents titres de pratiques d'ascèse auxquels ils se rapportent ; c'est le type *logique*. Dans le troisième enfin, on ne relève, en général, aucun ordre ni aucun lien entre les différents apophthegmes qui le constituent ; c'est la collection pure et simple, le type *compilatoire*.

Le recueil alphabétique (A) se présente en une rédaction unique, celle publiée jadis par Cotelier (3) à la fin du XVII[e] siècle et reproduite par Migne dans son cours de Patrologie grecque au tome LXV (4). Du recueil logique il nous est parvenu deux rédactions. Elles sont insérées dans les

(1) Weingarten : *op. cit.*, p. 25.

(2) Amélineau : *De Historia lausiaca*. Parisiis, 1887, p. 28, 46-48 ; *Monuments pour servir à l'Histoire de l'Egypte chrétienne aux IV[e] et V[e] siècles*, p. XIII.

(3) *Monumenta Ecclesiae Graecae*. Parisiis, 1686, tom. III, p. 171.

(4) *Patrologiae cursus completus*, series græca, LXV, col. 71-456.

Vitae Patrum de la Patrologie latine de Migne, d'après l'édition de Rosweyde, au tome LXXIII, et correspondent l'une (B^1) aux livres V et VI des Vitæ Patrum, l'autre (B^2) au livre VII du même ouvrage (1). Le type compilatoire, représenté par une double forme, se trouve également dans ces mêmes Vitæ Patrum, la première (C^1) au livre III du tome LXXIII (2), la seconde (C^2) à l'appendice III du tome LXXIV (3). Ces rédactions, différentes par leur méthode, diffèrent aussi comme étendue. Tandis que le texte alphabétique A dépasse le chiffre de huit cents apophthegmes et la rédaction logique B^1 celui de sept cents, les autres oscillent seulement entre cent et deux cents.

Quoi qu'il en soit, néanmoins, de l'ordonnance, du développement ou de la langue de ces rédactions, si l'on compare les matériaux utilisés par chacune d'elles, la parenté de leur origine est incontestable.

En établissant une concordance des passages offrant quelques ressemblances soit de fond, soit de forme, les proportions sont telles qu'une source grecque commune s'impose. Nous relevons dans A plus des trois quarts des Apophthegmes contenus dans B^1. Or ce qui frappe dans la comparaison de ces deux rédactions, c'est l'identité textuelle des passages communs dont nous parlons. Cette identité est telle entre les deux textes, que nous relevons dans les collations faites par Cotelier jusqu'aux variantes que présente parfois notre rédaction B^1 (4). En conséquence, tous les

(1) Col. 855-1024 : col. 1025-1052.

(2) Col. 739-810.

(3) Col. 381-394.

(4) On relève çà et là quelques divergences dans les attributions, les appropriations de certains Apophthegmes, mais ce sont là menus détails qui peuvent s'expliquer. Nous citerons quelques exemples de ces modifications de noms pour le même récit:

Moyse (B^1, V, II, 1) — Antoine (C^1, III, 109).
Gélase (B^1, V, XVI, 1) — Anastase (C^1, III, 1).
un vieillard (C^1, III, 17) — Olympe (B^1, V, XV, 31).
« « (C^1, III, 113-114) — Synclétique (B^1, V, VIII, 19-20).
Isidore (B^1, V, IV, 22) — Isaac (C^1, III. 89).
un frère (B^1, V, X, 86) — Sisoïs (C^2 App. III. 7).
« « (B^1, V, VIII, 27) — Théodore (C^1, III. 54).
« « (B^1, VI, IV, 4) — Moyse (C^2, App. III, 35).
« « (B^2, VII, XIII, 8) — Hyperichius (B^1, V, XV, 49).
« « (B^2, VII, XIII, 9) — Pœmen (B^1, V, XV, 37).

Apophthegmes, attribués à un Père nommément désigné, contenus en B¹ proviennent de source grecque. Pour ce qui est des apophthegmes anonymes, le seul fait de les trouver mêlés à une foule d'autres, dans des recueils dont ils ne forment en définitive que la plus petite partie, semble au moins l'indice d'une origine identique à celle des autres apophthegmes parmi lesquels ils se trouvent insérés. Mais nous croyons avoir la preuve de cette origine grecque, valable aussi bien pour les anonymes dont nous parlons que pour les apophthegmes *attribués*. Cette preuve nous est donnée par le catalogue de la bibliothèque du patriarche Photius. Au numéro 168 de ce catalogue, nous avons la description d'un ouvrage intitulé Ἀνδρῶν ἁγίων βίβλος, avec l'énumération des titres des vingt-deux chapitres qu'il contient. A part quelques divergences qui peuvent s'expliquer, tous ces titres concordent avec les titres des chapitres de notre rédaction B¹, ils sont disposés dans le même ordre ; c'est, à n'en pas douter, notre grande rédaction logique elle-même (1).

Pour ce qui est des trois petites collections B², C¹ et C² les apophthegmes communs avec les deux grandes collections, que nous relevons dans toutes trois, nous autorisent également à conclure à une origine grecque. L'auteur de A affirme du reste positivement qu'il s'est servi de documents antérieurs.

« Plusieurs déjà, à diverses reprises, dit-il dans sa préface, ont disposé ces sen-
« tences et ces actions des saints vieillards sous forme de récits, en un style simple et
« sans recherche, voulant seulement l'utilité du plus grand nombre. Mais comme la
« rédaction de la plupart est confuse et sans ordre, il en résulte une certaine difficulté
« pour l'esprit du lecteur dont la mémoire est incapable de retenir la pensée disper-
« sée en maint endroit du livre. C'est pourquoi nous avons été amené à entrepren-
« dre cette disposition alphabétique, afin que, grâce à la clarté et à la simplicité de sa
« distribution, elle puisse être de quelque utilité à ceux qui voudront s'en servir. Ain-
« si les apophthegmes qui se rapportent à Antoine, Arsénius, Agathon et à tous les
« autres dont le nom commence par A, nous les avons réunis sous cette lettre. Pa-
« reillement, ceux de Basile, Bessarion, Benjamin, nous les avons placés sous la let-
« tre B, et ainsi de suite jusqu'à la fin de l'alphabet. Mais, comme aussi d'autres sen-
« tences et actions des vieillards sont rapportées sans le nom de leur auteur, nous les

(1) *PG*, *LXV*, col. 73.

« avons rangées par chapitres après l'achèvement de l'ordre alphabétique. » (1)

L'auteur de A a donc utilisé des collections déjà existantes qu'il trouvait, dit-il, mal ordonnées ou peu commodes pour l'usage. Il a aussi rédigé, dans des chapitres spéciaux, mis à part en appendice à son répertoire alphabétique, les apophthegmes qui n'étaient pas attribués à un personnage déterminé. Des deux parties de son ouvrage, une seule nous est restée, la partie alphabétique ; les chapitres renfermant les anonymes ne nous sont pas parvenus : nous ne les possédons ni dans leur rédaction originale ni dans une traduction. Mais l'existence de rédactions d'apophthegmes, antérieures à la collection alphabétique, est certaine ; l'auteur de cette dernière nous l'affirme.

Mettre nos trois collections B^2 C^1 et C^2 au nombre de ces compositions antérieures ne paraît pas exagéré. Elles ont ce caractère désordonné, dont parle l'auteur de A, qui les rend peu utiles, peu commodes et, de plus, comme nous l'avons dit, nous relevons chez elles, nombre d'apophthegmes communs soit avec A, soit avec B^1. Toutefois, parmi ces derniers, les uns, il est vrai en plus grand nombre, sont identiques de fond comme de forme ; mais il en est d'autres qui, tout en présentant la même idée, tout en contant le même récit, offrent une rédaction différente. Cette différence de rédaction semble au premier abord, devoir s'opposer à une origine sinon grecque, du moins commune. Cependant, il n'en est rien, et cette divergence, loin de contredire la provenance dont nous parlons, la confirme au contraire et la démontre. Il suffit pour s'en convaincre, de mettre en parallèle les passages dont nous parlons. Dans cette comparaison du texte de A ou de B^1 avec celui des petites collections, on le voit manifestement, c'est un seul et même texte qui a été travaillé par des auteurs différents. Tandis que les petites collections, en ces passages, ne nous offrent qu'une esquisse, une ébauche, un travail inachevé, les grandes collections nous donnent toujours un texte plus travaillé, plus soigné, mieux ordonné et mieux rédigé. Si le récit des premières est obscur, lourd, embarrassé ; s'il est sans vie, sans mouvement, s'il est sans effet, nous voyons l'auteur des secondes l'éclairer, le dégager, lui donner un tour plus

(1) *PG*, CIII, col. 664 ; *PL*, LXXIII, col. 852.

vivant, plus animé, plus frappant et lui assurer l'intérêt et le succès auprès des lecteurs. Et, dans ce travail, ce dernier auteur ne refond pas un récit déjà fait. Il le retouche seulement, il le perfectionne. Le vocabulaire, les tournures sont les mêmes dans les deux textes : il n'y a que le ton général de la composition qui change. Ce sont quelques mots, quelques phrases parfois ajoutés, retranchés, modifiés ; mais, à part ces quelques changements, tout le reste est identique et l'auteur de notre texte grec n'a fait, on le voit, que retoucher un autre texte grec. L'antériorité des petites collections étant reconnue, nous ne dirons rien de plus ici de la chronologie des compositions dont nous venons de parler (1). Tout ce que nous avons voulu montrer, c'est leur origine grecque et leur provenance d'une source commune dans tout ce qu'elles ont de principal : deux points qui paraissent bien acquis.

*
* *

Ce que nous possédons actuellement du texte copte des Apophthegmes, comprend deux séries de fragments : l'une appartient au dialecte bohaïrique, l'autre au dialecte sahidique.

Fragments bohaïriques.

British Museum. — Crum : *Catalogue of the coptic Manuscripts*, n° 915, 1 folio.

Göttingen. — Pietschmann : *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Goettingen*, 1899, 2 folios.

Rome. — Zoega : *Catalogus codicum coptorum manuscriptorum*, ms. XXX et ms. LXIX.

---

(1) Il ne paraît pas que l'on puisse insister sur l'antériorité de B[1] par rapport à A. Or B[1] est postérieure aux *Institutes* et aux *Collations* de Cassien à qui elle emprunte certains traits et qu'elle dit positivement tenir de lui. Cf. Liv. I. 10 ; Liv. V, 3-4 ; Liv. XIII, 2. Elle est aussi postérieure à la Lausiaque (*Paradis d'Héraclide*). Les dates de ces derniers ouvrages sont un peu extrêmes, pour qu'on puisse dire que B[1] est exactement la copie dont se servit l'auteur de A. D'autre part, comme nous le verrons plus loin, son ordonnance même s'y oppose.

Fragments sahidiques.

Caire. — Crum : *Coptic Monuments.* (Catalogue général des Antiquités du Musée du Caire, 1902), n° 8095, 2 folios.

British Museum. — Crum : *Catalogue of the coptic Manuscripts,* n° 986, 1 folio ; n° 216, 2 folios.

Vienne. — Krall : *Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer.* Wien, 1887. Volume II, p. 72, 2 folios.

Venise. — Mingarelli : *Aegyptiorum codicum reliquiae Venetiis in Bibliotheca Naniana asservatae.* Bononiæ, 1785, p. CCCXXXVII, 2 folios.

Naples. — Zoega : *Catalogus codicum coptorum manuscriptorum qui in Museo Borgiano Veletris asservantur.* Romæ, 1810, ms. CLXIX, 87 folios.

Paris. — *Fonds copte de la Bibliothèque Nationale,* ms. 129^{13}, 3 folios.

Du point de vue de la distribution des Apophthegmes dans ces fragments, nous pouvons établir la même classification que nous avons faite pour le texte grec. Les fragments bohaïriques de Rome, ms. XXX et LXIX appartiennent à une collection alphabétique. Ils ne contiennent que des apophthegmes attribués, dans le ms. XXX à Saint Antoine, dans le ms. LXIX à l'apa Macaire. Les fragments sahidiques représentent une collection par ordre logique ; le reste des fragments bohaïriques, 3 folios, ne saurait été classé rigoureusement à cause de son peu d'étendue ; ils paraissent appartenir à une collection logique.

La ressemblance que nous relevons dans la distribution des matières des deux textes, nous la retrouvons aussi dans l'objet de leur contenu et la nature de leur rédaction. A part les ms. XXX et LXIX de Zoega, où la moitié seulement des Apophthegmes coptes se retrouvent en grec, dans tous les fragments, les récits sont communs, à quelques exceptions près. De plus, partout où il y a récit commun, non seulement le fond de l'expression est le même, mais les deux textes sont en relation littérale constante et il y a identité parfaite jusque dans les moindres détails d'expression et de forme. Cette identité est particulièrement frappante dans les

fragments sahidiques qui forment la plus grande partie de ce qui nous reste du texte copte. A l'exclusion de trois, tous ces fragments, un ensemble de quatre-vingt-quinze folios, que le hasard des fouilles a dispersés dans toute l'Europe, appartiennent matériellement au même manuscrit. Ils représentent exactement la rédaction grecque B[1] et la suivent presque pas à pas, y compris l'ordre et les titres des chapitres. Nous donnons en un tableau, la comparaison de ces deux textes :

1. — Zoega. Ms. 169; pag.	ⲓⲉ — ⲓⲁ	Lib. V, libel. III	20 — 22.
2. — id. id. ; «	ⲗⲁ — ⲗⲃ	« « IV	45 — 56.
3. — Vienne.		« « VII	7 — 9.
4. — Brit. Mus. Ms. 216 ; p.	ⲟⲑ — ⲡ	« « «	17 — 22.
5. — « « «	ⲣⲑ — ⲣⲓ	« « X	15 — 19.
6. — B. N. Ms. 129[13] ; «	ⲣⲙⲉ-ⲣⲙⲁ	« « «	105 — 112.
7. — « « «	(ⲣⲙⲑ — ⲣⲛ)	« « XI	2 — 5.
8. — « « «	ⲣⲛⲉ — ⲣⲛⲁ	« « «	26 — 28.
9. — Zoega. Ms. 169 ; «	ⲣⲡⲅ — ⲣⲡⲇ	« « XIV	15 — 17.
10. — « « « «	ⲣϥⲍ — ⲥⲓⲇ	« « XV	25 — 88.
11. — « « « «	ⲥⲕⲑ — ⲥⲗⲅ	« « XVII	13 — 25.
12. — « « « «	ⲥⲗⲇ — ⲥⲙⲑ	« « XVIII	1 — 20.
13. — « « « «	ⲥⲛ — ⲥⲝⲁ	Lib. VI, libel. I (XIX)	1 — 16.
14. — « « « «	ⲥⲝⲍ — ⲥⲟⲍ	« « II (XX)	1 — 17.
15. — « « « «	ⲥⲟⲏ — ⲧⲓⲇ	« « III (XXI)	1 — 5.
16. — Venise.		« « «	9 — 11.

*
* *

En face d'une relation aussi étroite, qui rend les deux documents, grec et copte, en apparence identiques, on conçoit que l'argument de vraisem-

blance, faute d'autres documents, ait pu paraître le seul capable de trancher la question d'originalité. Mais, l'identité des textes admise, on ne saurait rien établir de positif, du chef de ce raisonnement ; les présomptions qui forment la base de cette preuve n'étant pas exclusives et au profit d'une seule des deux langues dont il s'agit ici. En Egypte, bien que la langue copte fût en pleine prospérité à l'époque où parurent les Apophthegmes, une composition grecque reste possible. « En raisonnant à priori, « dit M. Amélineau, je le demande à toute personne sensée, n'est-il pas « plus vraisemblable que des auteurs coptes, ayant à louer un de leurs « saints nationaux, se soient empressés d'écrire dans leur langue l'œuvre « qu'ils méditaient, plutôt que de traduire une œuvre grecque, c'est-à-dire « étrangère ?... Evidemment la chose est plus probable, surtout quand on « connaît l'amour des Egyptiens pour la littérature et tout ce qui touchait « à ce beau métier de scribe. Cependant, il est, malgré tout, possible qu'ils « l'aient fait... » (1). Ce que vient de dire M. Amélineau à propos des vies des Saints Paul, Antoine, Macaire, etc., il l'entend aussi de l'ouvrage qui nous occupe (2). Nous retenons sa conclusion, elle est au moins prudente. Les partisans du texte grec peuvent, de fait, invoquer, eux aussi, de puissantes raisons de vraisemblance en faveur de leur thèse. L'influence des Grecs en Egypte fut profonde et durable. Entrés dans ce pays sous Psammétique (3), ils n'en sortirent guère qu'à l'arrivée d'Amrou et leur influence, qui s'étendit à tout, ne délaissa ni la littérature, ni la langue. « L'amour de la littérature et du beau métier de scribe », les Grecs l'avaient autant et plus que les Coptes. Ils furent, dans la littérature chrétienne, les modèles et les initiateurs de ces derniers. La transcription de l'égyptien en caractères grecs en est, ce semble, une preuve palpable. Nous en avons une autre preuve dans la liturgie grecque avant les modifications de Byzan-

---

(1) *Histoire des Monastères de la Basse Egypte* : Vie des Saints Paul, Antoine, Macaire, Maxime, Domèce, Jean le Nain, etc. (*Annales du Musée Guimet*, XXV). Paris, 1894.

(2) *Monuments pour servir à l'Histoire de l'Egypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*, p. XIII.

(3) Mallet : *Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*, XII, fasc. 1.

ce. Enfin on peut également rappeler les manuscrits et les ostraca bilingues conservés dans les musées et les bibliothèques d'Europe (1).

L'influence grecque en Egypte cependant n'alla jamais jusqu'à l'absorption. L'orgueil national égyptien résista toujours, autant qu'il le put, à l'esprit de domination du grec, et la rupture de l'Eglise copte avec Rome au concile de Chalcédoine (451), comme la trahison qui livra plus tard Alexandrie aux armées de l'Islam (640), ne furent que des manifestations de cette résistance. Bien que vivant côte à côte, Grecs et Egyptiens demeurèrent au fond toujours avec leur personnalité irréductible ; jamais ces deux races n'arrivèrent à fusionner complètement.

Après l'apparition du monachisme en Egypte, cette incompatibilité d'esprit se fait sentir jusque dans les monastères. Aussi les supérieurs des grandes agglomérations de moines prirent-ils soin de répartir Grecs et Coptes en des monastères distincts, et nous voyons cette pratique déjà en usage sous Pachôme (†346) (2). Etablie pour ménager des susceptibilités de race et favoriser l'esprit de concorde, cette séparation entre Grecs et Coptes n'était pas moins nécessaire à cause de la différence de langue. Moines grecs et moines coptes ne connurent jamais bien, pour la plupart, que leur langue maternelle. La nécessité d'apprendre le grec ne se fit jamais sentir chez les moines coptes, soit parce qu'ils demeuraient dans leur propre pays, soit à raison de leur manque de culture intellectuelle (3) ; quant aux Grecs, remarque Letronne : « ils ont toujours montré peu de « goût pour les langues étrangères et ont eu peu d'empressement à les

(1) Cf. Renaudot : *Liturgiarum orientalium collectio*. Parisiis, 1716. Dissertationes II-IV ; — id. : *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum*. Parisiis, 1713, p. 84. A. Georgi : *Fragmentum Evangelii S. Johannis graeco-copto-thebaicum saeculi IV*. Romæ, 1789, p. 113. Amélineau : *Notices et extraits des Manuscrits*, XXXIV. Revillout : *Papyrus coptes, actes et contrats des musées égyptiens de Boulaq et du Louvre*. Paris, 1876, (*Etudes égyptologiques*, V). Crum : *Coptic Manuscripts brought from the Fayyum*. London. 1893, p. 61 ; — id. : *Coptic Ostraca from the collections of the Egypt Exploration Fund*. London, 1902. Hall : *Coptic and greek Texts of the christian period*. London, 1905.

(2) Amélineau : *Monuments pour servir à l'Histoire de l'Egypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*, p. 147, 150.

(3) Macaire ne savait pas le grec, cf. Zoega, ms. 54 ; ni Poemen, cf. Cotelier : *Monumenta Ecclesiae graecae*, I, p. 636 ; Zoega, ms. 45 ; ni Théodore, cf. Zoega, ms. 46; ni Pamo, cf. Zoega, ms. 71.

« apprendre » (1). Par suite de cet état d'esprit et des dispositions prises en conséquence, la langue grecque se trouva naturellement protégée, au moins dans les monastères grecs. Quelque minime que fût son territoire, elle y resta une véritable langue vivante et, nous le savons, elle ne manqua pas de produire. C'est à des moines grecs que nous devons la vie de Saint Pachôme (2).

Si l'on considère donc la situation des deux races établies dans la vallée du Nil, cette situation est aussi favorable pour les Grecs que pour les Coptes. Les deux langues y eurent une même intensité de vie, sinon une égale extension et, pour ce qui regarde l'ouvrage qui nous occupe, moines grecs et moines coptes eurent le même intérêt à rédiger les annales de leurs pères communs. Weingarten qui s'est le premier déclaré en faveur du texte grec, avait prévu cette réponse et, pour appuyer sa thèse, il a tout spécialement invoqué le caractère doctrinal des Apophthegmes. Suivant cet auteur, le spiritualisme et la beauté morale que renferment les Apophthegmes ne peuvent pas reproduire le caractère égyptien. Il estime que le recueil des Apophthegmes est un traité de morale qui n'a pu être composé que par un Grec, durant la période du grand mysticisme de l'église grecque ; les Coptes en auraient été absolument incapables. Quelles sont les caractéristiques de ce mysticisme si particulier aux Grecs, que décèlent les Apophthegmes ; quand et comment se manifesta-t-il? Weingarten ne le dit pas (3). Mais, en dépit de ces assertions de Weingarten et d'autres de maints ouvrages de M. Amélineau, soutenant cependant la thèse contraire (4), après les travaux de Mgr Ladeuze (5) et de Dom Cuthbert Butler (6) sur le monachisme égyptien, l'on ne saurait dénier aux

---

(1) Letronne : *Oeuvres choisies*, I, p. 166. Mallet : *Mémoires de la Mission française archéologique du Caire*, XII, fasc. 1, p. 74.

(2) Ladeuze : *Muséon*, 1898, p. 145, 269, 378.

(3) *Op. cit.*, p. 25.

(4) *Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*, IV, f. 1, p. V. ; *Annales du Musée Guimet*, XVII, p. IV ; *Mémoires de l'Institut Egyptien*, II, p. 261.

(5) *Les diverses recensions de la vie de Saint Pachôme et leur dépendance mutuelle.* (*Muséon*, 1898) ; *Etude sur le Cénobitisme pachomien*. Paris, 1898.

(6) *The Lausiac History of Palladius*. Cambridge, 1898.

Coptes les vertus et la grandeur morale que révèlent les Apophthegmes. Ce n'est pas leur caractère doctrinal, pas plus que l'argument de vraisemblance qui fera exclure ces derniers du nombre des compositions coptes.

*
* *

Il faut cependant les en exclure. Le livre de ces Apophthegmes, bien qu'il rapporte une histoire qui s'est passée en terre copte, bien qu'il ait été écrit en territoire copte, ce livre n'a cependant pas été rédigé dans la langue indigène. C'est *en grec*, dans cette seconde langue de l'Egypte à l'époque de son apparition, qu'il a été écrit. Mais qu'on n'oublie pas qu'il s'agit du grec tel qu'on le parlait en Egypte. Si l'on oubliait ce détail, et si l'on comparait la langue des Apophthegmes au grec de l'Attique ou de l'Asie Mineure, on lui trouverait une allure et une physionomie telles que cet examen porterait à décider en faveur d'une traduction malhabile plutôt que d'une œuvre originale. C'est la conclusion à laquelle aboutissait jadis le prudent Tillemont, à propos de la rédaction grecque de la vie de Pachôme. « Le style et la diction n'ont aucune élégance, écrit-il à propos « de cette composition. Elle a beaucoup d'obscurités pour ne pas dire de « barbarie, ce qui peut donner lieu de croire que la pièce a été écrite origi- « nairement en égyptien et que le texte grec donné par Bollandus n'est « encore qu'une traduction » (1). Mais, les fautes de copistes mises à part, ainsi que le caractère parfois barbare de la langue, c'est bien en Egypte, et par des moines grecs, vivant au milieu des coptes, que ces récits ont été rédigés. On ne doit point s'étonner que cela sente parfois le copte. Les auteurs n'étaient pas écrivains de métier ; ils ne vivaient pas dans un milieu littéraire, ni à l'âge d'or de la littérature grecque. Letronne qui a longtemps étudié les inscriptions grecques de l'Egypte, relève maintes fois la décadence du grec de ce pays. « On trouve souvent dans les inscriptions « découvertes dans les villes, nous apprend ce savant, des incorrections, des « barbarismes, d'énormes solécismes » (2). Nous sommes donc rassurés sur

(1) *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique.* Bruxelles, 1715, VII, p. 295.
(2) *Recueil des Inscriptions grecques et latines de l'Egypte.* Paris, 1848, II, p. 180.

l'argument qu'on pourrait tirer de la langue des Apophthegmes. Les imperfections qu'elle renferme ne sauraient nécessairement constituer une preuve en faveur d'une origine non grecque ; cette langue, avec tous ses défauts, n'est autre que celle-là même qui s'écrivait en Egypte, à l'époque où parurent les Apophthegmes.

Toutefois, cette remarque philologique ne saurait revêtir le caractère d'une preuve en faveur de notre thèse. Elle ne renferme rien de positif et la conclusion de Tillemont reste encore possible. La première difficulté que nous relevons contre les tenants du texte copte provient des emprunts textuels faits par la rédaction grecque des Apophthegmes à des compositions rédigées certainement en grec.

Si l'original des Apophthegmes fut rédigé en copte, comme le veut M. Amélineau, comment expliquer l'identité textuelle de certains passages de ce qui ne serait qu'une traduction grecque avec des passages de l'histoire Lausiaque ? (1) Serait-ce simple hasard ? Dira-t-on que le traducteur grec, arrivé à ces endroits de son texte, consulta la Lausiaque ou bien que Pallade lui-même se servit de la traduction grecque des Apophthegmes en rédigeant son Histoire ? L'hypothèse d'une rencontre fortuite paraît bien forcée et bien invraisemblable, surtout si l'on considère le nombre restreint de ces passages. Faire le traducteur grec des Apophthegmes coptes tributaire de l'Histoire Lausiaque, pour la traduction de trois Apophthegmes seulement, alors qu'il devait en traduire plus de huit cents contenus dans le recueil, est au moins puéril, et si Pallade enfin avait dû puiser dans les Apophthegmes, il l'aurait fait sans doute plus largement, vu la nature de sa composition. Donnant une esquisse biographique d'un très grand nombre de Pères dont il est parlé dans les Apophthegmes, il n'eût pas manqué, s'il eût connu cet ouvrage, d'y prendre nombre de récits pour agrémenter sa narration, ou encore d'y renvoyer quelquefois

---

199 : id : *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles lettres*, IX. 1831, p. 132. 170. G. Lefebvre, *Recueil des Inscriptions grecques-chrétiennes d'Egypte*. Le Caire, 1907. p. XXXVIII.

(1) Cf. *Histoire Lausiaque*, *PG*, XXXIV, col. 1028, 1033 et *Apophthegmes*, *PG*, LXV, col. 438, de Abbate Or, 2 ; col. 370 de Abbate Pambo, 8, 9.

son lecteur. Jamais pourtant Pallade ne cite les Apophthegmes ; il ne les connut point (1).

A côté des emprunts faits à la Lausiaque, nous avons ceux faits à Evagrius de Pont (2). Comme les précédents, nous les trouvons textuellement dans les Apophthegmes et dans les fragments des œuvres d'Evagrius. Ce dernier pourtant, qui passa les dernières années de sa vie en Nitrie n'écrivit jamais en copte. On dira, peut-être, que la présence de ces Apophthegmes d'origine toute grecque est une exception et qu'elle n'entraîne pas nécessairement pour les autres une semblable origine. Mais ce raisonnement, après les explications apportées pour la Lausiaque, sent l'expédient et une conclusion en faveur de l'opinion contraire, en outre d'une plus grande vraisemblance, a tout au moins la même valeur.

La grande collection sahidique, avons-nous remarqué, est en tout semblable à la collection grecque B^1. Dans ces deux rédactions, les matières sont distribuées par ordre logique et les Apophthegmes attribués à un Père désigné, disposés suivant l'ordre de l'alphabet. Or, de cette disposition alphabétique des noms, ressort encore un témoignage en faveur du grec. L'alphabet suivi dans la distribution est le grec et non le copte. Tandis que la suite des lettres est régulière et normale suivant l'alphabet grec, l'ordonnance des apophthegmes coptes, qui est la même que celle du texte grec, brouille cet ordre des lettres à cause des transcriptions (3). On ne saurait alléguer que cet ordre, régulier et constant dans tout l'ouvrage, soit un fait de pur hasard ; l'intention est manifeste. De plus, cet ordre n'a pas été établi par suite d'un remaniement du texte copte : la marche des deux textes est parallèle. Le copte est donc bien ici, encore une fois, tributaire, et c'est au grec que revient l'antériorité.

---

(1) M. Amélineau a vu toutes ces difficultés, et, pour sauvegarder sa thèse, il consent à faire une exception pour ces passages. « Mihi quidem libet dicere Palladii opus ab auctore fragmentorum vaticanorum translatum esse ». *De Historia Lausiaca*, p. 39. Cet esprit de conciliation en face des difficultés, qui n'est que l'abandon déguisé de la thèse générale, semble peu favorable à cette dernière.

(2) *An. du Musée Guimet*, XXV, p. 195. *PG*, XL, col. 1250, XLIV.

(3) Voir la suite des apophthegmes dans Zoega, ms. 169 pag, ⲣϥϛ, ⲥⲕⲏ, ⲥⲟⲏ, ⲥϥϛ. B. N. ms. 129^{13} fol. 33 Ra.

Si nous pénétrons plus avant dans l'étude des deux rédactions, descendant jusqu'à l'examen comparatif de la même pensée exprimée par chacun d'eux, cette preuve nous paraît péremptoire. M. Amélineau ayant invoqué cette comparaison pour soutenir la priorité du copte, nous examinerons tout d'abord ses arguments. Deux sont tirés du fait d'un renseignement géographique donné par l'auteur copte et omis chez l'auteur grec ; un autre est basé sur un idiotisme « exclusivement copte », intraduisible en grec.

Tandis que l'auteur grec dit que Macaire s'en allait « à la montagne de Nitrie », « εἰς τὸ ὄρος τῆς Νιτρίας » (1), l'auteur copte dit: « à la montagne de Pernoudj», «ⲉⲡⲧⲱⲟⲩ ⲙⲡⲉⲣⲛⲟⲩϫ» (2). Il y a ici, d'après M. Amélineau, ignorance grossière, qui ne peut être que le fait d'un étranger. « La montagne de Nitrie se dit autrement en copte que la montagne de Pernoudj, « elle s'appelle la montagne du Natron » (3). La réponse à cette difficulté, nous la trouvons chez M. Amélineau lui-même, dans son ouvrage sur *l'Egypte à l'époque copte*. D'après ce dernier, le nom de la ville de Pernoudj et l'expression « Mons Nitriæ » sont équivalents, ils désignent tous deux un même lieu (4). Nous nous tenons à cette dernière affirmation et nous signalons en passant la logique qui relie les deux assertions de cet auteur.

Dans un autre passage, là où le grec écrit : « συναντᾷ τινι ἱερεῖ τῶν Ἑλλήνων » (5), « il rencontra un prêtre de Hellènes», le copte plus explicite,

---

(1) *P G*, LXV, 280, 39.

(2) *An. du Musée Guimet,* XXV, p. 211, 218.

(3) *Ibid.*, p. XLV.

(4) « Le nom de Pernoudj ne se rencontre pas une seule fois dans les fragments d'œuvres sahidiques ; cependant, un peu d'attention suffit à nous montrer clairement que si le nom ne s'y trouve pas, le lieu est clairement désigné. Ainsi quand Macaire se rend à Pernoudj, pour assister à la messe de Pamo, là où le texte memphitique emploie le nom de Pernoudj, le texte sahidique emploie le nom de la montagne de Natron. Ainsi l'auteur des Apophthegmes des Pères, Palladius, dans son *Histoire Lausiaque* et les autres, n'ont fait que traduire l'expression copte ⲠⲦⲞⲞⲨ ⲘⲠϨⲞⲤⲈⲘ : Mons Nitriæ.» Du reste, dit encore le même auteur, « Pernoudj et Natron furent-ils différents » ? Non, répond-il, on ne saurait le prouver. Natron était le nom de la matière qu'on y exploitait, Pernoudj le nom de la bourgade formée par l'agglomération des travailleurs. *La Géographie de l'Egypte à l'époque copte.* Paris, 1893, p. 320.

(5) *P G*, LXV, 280, 39.

parce que mieux renseigné, d'après le même auteur, indique en plus le nom de sa localité, qui n'intéressait pas un étranger. « ⲁϥⲉⲣⲁⲡⲁⲛⲧⲁⲛ ⲉⲟⲩϩⲉⲗⲗⲏⲛⲟⲥ ⲛⲉ ⲟⲩⲟⲩⲏⲃ ⲇⲉ ⲙ̀ⲡⲁⲇⲁⲗⲁⲥ » (1) : « il rencontra un Hellène qui était un prêtre [de la ville] de Padalas ». Le mot de Padalas que M. Amélineau traduit ici par un nom de ville est une cité absolument inconnue dans l'Egypte copte. Il n'en est parlé nulle part, aucun nom ne s'en rapproche, dont on puisse le dire une corruption ou une adaptation ; l'auteur lui-même de *l'Egypte à l'époque copte* n'en dit mot. Notons du reste que, dans le texte copte, il n'est nullement précédé de l'appellation de ville ; il est en simple rapport immédiat de dépendance avec le mot prêtre. Pour notre part, sans rien ajouter au texte, nous préférons y voir une corruption, une lecture défectueuse du mot εἴδωλα, idoles. Dans l'apophthegme qui précède celui dont il est parlé ici, un prêtre grec, interrogé par Macaire, répond comme il suit : ἐγὼ ἤμην ἀρχιερεὺς τῶν εἰδώλων καὶ τῶν μεινάντων Ἑλλήνων, « j'étais un prêtre des idoles des Grecs qui demeurent en ce lieu » (2).

La troisième objection tirée d'une expression estimée intraduisible, porte sur le mot « ναὶ, oui » (3). Au lieu de ce simple monosyllabe, le copte, plus démonstratif et partant plus véridique, au dire de l'historien des monastères de la Basse Egypte, emploie toute une phrase : ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲓϩⲙⲟⲧ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫϯ ⲛⲉⲙ ⲛⲉⲧⲉⲛⲧⲱⲃϩ, ce qui signifie : « grâce à Dieu et par tes prières » (4). Si l'argument était probant, on pourrait, au même titre, invoquer en faveur de l'originalité d'un texte, tous les idiotismes des

(1) *An. du Musée Guimet*, XXV, p. 212.

(2) *P G*, LXV, 280, 38. La rédaction sahidique suit ce texte ; elle omet toutefois les mots τῶν εἰδώλων. ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲁⲣⲭⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ⲛ̄ⲛϩⲗⲗⲏⲛ ⲛⲧⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲙⲁ. Zoega, ms. 169, ⲥⲟⲁ̅. Disons aussi que, si la détermination géographique ou topographique devait être une preuve, nous la trouverions rarement en faveur du copte. Comparer : Z. ⲥⲙ̅ et *P G*, LXV, 262, 3 : Z. ⲥⲏ̅ et *P L*, LXXIII, 965, 66 et 749, 19 ; Z. ⲣϥⲍ-ⲣϥⲏ (surligné) et *P L*, LXXIII, 800, 188 et 959, 27.

(3) *P G*, LXV, 260, 2.

(4) *An. du Musée Guimet*, XXV, p. 219.

diverses langues dans lesquelles il se trouve exister et prouver successivement, avec autant de raison, sa provenance arabe, syriaque, latine, etc., selon qu'on le possède en ces diverses langues.

C'est dans d'autres textes et par d'autres moyens qu'il nous faut chercher quelle est la rédaction qui porte avec elle l'empreinte indéniable de l'originalité. Dans la lecture que nous avons faite du texte copte, nulle part nous n'avons pu trouver quelque indice qui militât en sa faveur. En maint endroit, la pensée obscure de ce texte donne l'impression que le rédacteur copte ne l'a pas écrite spontanément, la tirant de son propre fond. Elle est heurtée, embarrassée, difficilement intelligible : au cours d'un récit clair, simple, bien naturel, l'auteur semble perdre soudain le fil de ses idées. D'autres fois, toujours à la simple lecture, on sent l'auteur comme incapable de saisir toute entière la pensée même qu'il veut transmettre aux autres. Il est impuissant à la dominer ; cette pensée le déborde. L'idée capitale d'une sentence, le sel d'un récit, le côté saillant qui fait tout le prix d'une anecdote et qui renferme le meilleur de la morale qu'on peut en tirer, cela lui échappe. D'autres fois même, on cherche en vain le sens d'une maxime, le côté piquant d'un récit. Or, dans tous ces cas, où la seule lecture du texte copte nous laisse la nette impression que nous ne sommes pas en face de l'original, si nous nous reportons au texte grec, cette impression devient bientôt conviction. Dans tous ces cas, en effet, comme partout ailleurs, du reste, les apophthegmes grecs nous apparaissent rédigés dans une langue toujours simple, avec une expression qui n'est jamais ni trop laconique, ni trop diffuse, et dont l'idée se développe limpide et facilement accessible. Une pensée unique, toujours suivie et menée jusqu'au bout, telles sont les sentences. Un récit bien ordonné, toujours complet, de manière à atteindre efficacement l'effet moral voulu, telles sont les anecdotes. L'obscurité que nous remarquons dans certains apophthegmes coptes, la maladresse, l'incapacité même que nous y constatons parfois chez celui qui les a rédigés, la gêne en un mot que nous y sentons chez leur auteur, semblable à celle éprouvée par quelqu'un qui se sert d'un outil sans proportion avec sa taille ou ses forces : tout cela nous ne le relevons jamais dans le texte grec. Bien plus, en tous ces pas-

sages, c'est le grec qui nous donne la satisfaction que le copte nous fait désirer. Si le texte copte demeure pour nous obscur, c'est le texte grec qui l'éclaire et l'explique. Si son récit manque parfois de ce sel qui doit en assurer l'effet, c'est dans le texte grec que nous trouvons ce complément. S'il offre enfin un sens insolite, inattendu, tout autre que celui réclamé par le contexte, c'est le grec encore qui, en ce cas, nous donne le sens demandé. L'un des deux textes étant tributaire de l'autre, on voit la conclusion qui s'impose pour désigner l'original ; mais nous signalerons ici quelques-uns des passages dont nous venons de parler, qui montreront d'une façon plus évidente le bien fondé de cette conclusion.

Un prêtre de Scété s'en va un jour visiter l'évêque d'Alexandrie. Un tel voyage est chose rare parmi les moines du désert ; aussi, à son retour, tous les moines ses frères, de s'empresser pour l'interroger. Voici le récit grec : « Quomodo est civitas ? Ille autem dixit : credite mihi, fratres, ego ibi faciem hominis nullius vidi, nisi tantum episcopi. Illi autem audientes, *mirati sunt et dixerunt : quid putas facta est omnis illa multitudo ? Presbyter vero refovit illos haesitantes, dicens : Extorsi animum meum, ne intuerer faciem hominis. Ex qua relatione* profecerunt fratres, et custodierunt se ab extollentia oculorum suorum » (1). Le copte de son côté rapporte le trait comme il suit : ⲉⲣⲉ ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲉⲣ ⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲇⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲫⲛϭⲓ ⲛⲁⲥⲛⲏⲩ ⲁⲛⲟⲕ ⲙ̄ⲡⲓⲛⲁⲩ ⲉ̄ⲡϩⲟ ⲛ̄ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲥⲁ ⲡⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲟⲩⲥⲱⲧⲙ̄ ⲁⲩⲧⲁϫⲣⲟ ⲉⲧⲃⲉ ⲡϣⲁϫⲉ ϫⲉ ⲉⲩⲉϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲁⲃⲟⲗ ϩⲁ ⲡϫⲓϩⲣⲁϥ ⲛ̄ⲛⲃⲁⲗ (2). On le voit, juste ce qui fait le sel de l'histoire a disparu dans ce dernier texte, qui suit pourtant pas à pas et mot à mot le texte grec. Le fait seul est enregistré, la force d'âme qu'il a demandée, la vertu qu'il a mise à l'épreuve et dont il a manifesté la fermeté, la raison en un mot de l'édification reçue par les frères est passée sous silence.

Il s'agit, dans un autre récit, d'une apparition du démon. Ce dernier, qui veut mettre à l'épreuve l'humilité du moine, se montre soudain en di-

(1) *P L*, LXXIII, 871, 55.

(2) Zoega, ms. 169, p. ⲗ̄ⲃ̄.

sant : « Je suis le Christ ». Le solitaire, aussitôt qu'il l'aperçoit, ferme les yeux. « Je suis le Christ, s'écrie l'apparition, pourquoi fermes-tu les yeux » ? « Je ne veux pas voir le Christ ici » est-il répondu dans le texte copte. ⲁⲛⲟⲕ ⲛϯⲟⲩⲱϣ ⲁⲛ ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲙⲡⲉⲓⲙⲁ (1). Le grec, à ce refus ajoute une raison pleine d'enseignements et qui est en même temps un trait contre le démon. « Ego hic Christum nolo videre *sed in illa vita* » (2). La réponse du grec a une tout autre portée que le refus brutal du copte ; elle prêche l'espérance en même temps qu'elle renvoie spirituellement le démon, elle enseigne avec esprit une vérité, tandis que le copte ne nous apprend qu'un fait, sans plus. Il n'eût fallu pourtant que trois mots au copte pour obtenir le même résultat : nous ne les avons point.

Dans une des anecdotes attribuées à Jean le Petit, le grec raconte le fait suivant : « De eo dicebant quod texuerit *aliquando* plectam duarum sportarum, eamque una in sporta conficienda consumpserit, nec animadvertit mentem, *donec parieti appropinquasset*. Eius quippe animus vacabat contemplationi » (3). Le copte rapporte le même trait comme il suit : ⲁⲩϫⲟⲟⲥ ⲟⲛ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧϥ ϫⲉ ϣⲁϥϣⲱⲗⲕ ⲛ̄ⲧⲙⲏϥⲧⲉ ⲛ̄ⲃⲓⲣ ⲥⲛⲁⲩ ⲉⲩⲃⲓⲣ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲉⲙⲉϥⲛⲟⲓ ⲉⲣⲉ ⲡⲉϥⲙⲉⲉⲩⲉ ⲥⲣⲟⲃⲧ ⲉⲧⲉⲑⲉⲱⲣⲓⲁ (4). La raison qui fit découvrir le surplus de travail dont il est parlé dans l'apophthegme et qui, signalée dans le récit grec, fait défaut dans le texte copte, est loin d'être un détail insignifiant. Il marque jusqu'à quel point ce solitaire était plongé dans sa méditation, étranger aux choses d'ici-bas. Un mur qui l'arrêta, tandis qu'assis à terre, tressant sa natte, il reculait peu à peu, fut seul capable de le rappeler à la réalité. S'il n'y eût pas eu de mur, peut-être, au lieu d'employer la matière de deux nattes pour en faire une seule, aurait-il mis la matière de trois et de quatre. Le copte manque de ce détail, il ne parle point de mur avertisseur (5).

---

(1) Zoega, ms. 169, p. ⲥ̅ⲑ̅.

(2) *P L*, LXXIII, 965, 70.

(3) *P G*, LXV, 207, 11.

(4) B. N., 129[13], pl. 33.

(5) Le ton général du récit a été, du reste, modifié par le traducteur copte. Tandis que le grec nous présente le fait comme isolé : ἔπλεξέ ποτε σειρὰν δύο σπυρίδων καὶ

En un autre récit encore, concernant la charité mutuelle de deux moines, comme dans l'anecdote citée plus haut au sujet de la visite du prêtre de Scété à Alexandrie, le copte se borne à enregistrer le fait (1), tandis que le grec, après l'énoncé de ce fait, nous en explique l'esprit (2). Grâce à cette explication, ce fait, montrant au concret la pratique de la charité, devient un encouragement et un soutien pour la vie commune. C'est cette explication même qui lui assure un fruit d'édification. Le copte a pourtant omis cette seconde partie de l'apophthegme ; il se réduit à la première phrase du texte grec.

A côté de ces divergences de nos deux textes, occasionnées par des omissions, nous avons encore celles qui sont marquées par une différence de sens. L'abbé Sisoe, entretenant un frère de l'humilité, lui dit : τοῦτο γὰρ καὶ ὁ σωματικὸς κόπος ὁδηγεῖ εἰς τὸν τῆς ταπεινοφροσύνης τρόπον (3). Le copte de son côté, transformant un sujet en régime, s'exprime ainsi : ⲡⲁⲓ ⲅⲁϥ ϥϫⲓⲙⲟⲉⲓⲧ ϩⲏⲧϥ ⲛ̄ⲧⲕⲉⲙ ⲙ̄ⲧⲣⲉϥϣⲡϩⲓⲥⲉ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲙⲁ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲉϩ-ⲃⲏⲩⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲑⲃⲃⲓⲟ ⲛ̄ϩⲏⲧ (4). On ne saisit guère la pensée de l'auteur, laquelle, d'autre part, cadre mal avec le contexte.

« Arbor vitæ est in excelsum, dit l'abbé Hyperichius, et ascendit ad eam humilitas monachi » (5). L'image du moine grimpant au sommet de cet arbre symbolique, n'a pas été du goût du copte ; il écrit : ⲟⲩϣⲏⲛ ⲛ̄ⲱⲛϩ ⲉϥⲛⲏⲧ ⲉⲡϫⲓⲥⲉ ⲛⲉ ⲡⲉⲑ̄ⲃⲃⲓⲟ ⲛ̄ϩⲏⲧ (6). C'est bien terne à côté du grec.

Encore enfant, Saint Ephrem eut une vision dans laquelle il aperçut une vigne gigantesque couverte d'une multitude d'oiseaux. Tous ces oi-

---

ἔῤῥαψεν αὐτὴν μίαν σπυρίδα καὶ οὐκ ἐννόησεν, etc., le raconte comme habituel ϣⲁϥϣⲱⲗⲕ ̄ ⲧⲏⲏϥⲧⲉ ⲛ̄ⲃⲓⲣ ⲥⲛⲁⲩ ⲉⲛⲃⲓⲣ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ ⲉⲙⲉϥⲛⲟⲓ, etc.

(1) Zoega, ms. 169, p. ⲥⲗⲉ.

(2) *P L*, LXXIII, 777, 96 et 977, 28

(3) *P G*, LXV, 395, 13.

(4) Zoega, ms. 169 ⲥⲇ.

(5) *P L*, LXXIII, 962, 49.

(6) Zoega, ms. 169, ⲥⲇ.

seaux mangeaient de ses fruits et, chose merveilleuse, plus ils en mangeaient, plus son fruit augmentait, πρὸς ὃ ἤσθιον ἐπλεόναζεν ὁ καρπὸς αὐτῆς (1): ce sont les derniers mots de l'apophthegme. Le copte, qui rapporte le même récit dans les mêmes termes, s'achève par ces mots, signalant un prodige différent de celui du texte grec : ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲟⲩⲟⲙⲕ ϩⲛ ⲧⲃⲱⲛⲉⲗⲟⲟⲗⲉ ϣⲁⲥϯⲟⲩⲱ ⲙⲙⲟϥ ⲛ̄ⲕⲉⲥⲟⲡ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ (2). Nous pourrions, à tous ces exemples en ajouter bien d'autres, mais ceux que nous avons relevés suffiront, semble-t-il : le caractère des variantes dont nous nous occupons ici importe plus que leur nombre. Les divergences que nous venons de signaler entre les deux textes, ont un caractère tout à fait à part. Nous ne sommes pas en face de deux compositions, semblables seulement par les idées qui leur sont communes. Il y a entre elles, outre cette similitude de fond, une similitude de forme. Nous l'avons vu plus haut, l'expression de chacune d'elles, bien que dans des langues différentes, marche toujours de concert et parallèlement à l'autre. Elles ont toutes deux, non seulement la même allure, mais elles emploient toutes deux des formules toujours équivalentes, des mots toujours correspondants pour exprimer une même idée, faire le récit d'un même fait. Authentique et copie, original et version, voilà ce qui convient, avons-nous dit, à ces deux rédactions. En conséquence, vu la nature de ces deux textes, l'un suivant l'autre jusque dans le vocabulaire, celui des deux est l'original qui offre le sens le plus satisfaisant, la rédaction la plus parfaite. C'est la conclusion qui vient naturellement à l'esprit, celle qui s'impose de soi comme nous le disions plus haut.

Vouloir supposer, pour les passages où le copte se montre plus concis que le grec, une addition de la part de ce dernier, c'est affirmer du même coup, que celui qu'on tient pour le véritable auteur des Apophthegmes, fut l'auteur des passages abrégés dont nous parlons. Or, nous l'avons vu, dans les quelques exemples que nous avons apportés, les détails signalés seulement dans le texte grec sont juste ceux qui font toute la saveur du récit, ou encore mettent en pleine évidence la vérité ou la vertu proposée

---

(1) *P G*, LXV, 167, 1.

(2) Zoega, ms. 169, ⲤⲖⲎ.

en maxime : leur suppression est en opposition formelle avec la méthode uniformément suivie par l'auteur du recueil. Il suffit de parcourir cet ouvrage pour s'en convaincre. Celui qui est toujours si attentif à glisser le trait, à souligner une situation intéressante, à mettre le mot qui produira l'effet voulu, celui-là n'est pas l'auteur de ces omissions. Elles ne peuvent être que l'œuvre d'un traducteur malhabile, transformant un original, à moins de recourir à l'hypothèse d'un scribe copte abréviateur.

Mais, au cas où cette dernière hypothèse serait admise, on ne comprendrait guère comment un scribe qui a écourté des passages parfaitement clairs, en ne leur ôtant toutefois qu'une certaine saveur, sans rien leur enlever de leur clarté, ait eu scrupule à abréger nombre d'endroits où il a dû écrire des phrases offrant souvent un sens insuffisant. Dira-t-on qu'il a voulu respecter le texte de l'auteur en ces endroits ? C'est à ce dernier alors que revient la responsabilité des obscurités dont nous parlons et, comme nous l'avons déjà fait remarquer, cela contredit trop manifestement sa méthode. C'est au scribe qu'il faut revenir : il doit être la cause de ce double déficit (1).

Cette explication paraissant légèrement forcée, on trouvera meilleur peut-être de recourir à une corruption de textes survenue à la suite des temps. Cest en effet la dernière ressource pour les tenants du texte copte. Mais, quoi qu'il en soit de l'efficacité de cette cause, ses effets prodigieux dans le cas présent, ne laissent pas que de la rendre suspecte. En effet, dans le même ouvrage et cela simultanément, elle a dû tantôt opérer des suppressions dans le texte en en maintenant la clarté, tantôt supprimer la clarté tout en maintenant l'intégrité du texte. Ces résultats nous renseignent sur sa vraisemblance et nous disent toute sa valeur (2).

(1) Des oublis cependant restent possibles ; nous en relevons un exemple au passage suivant : B. N., 129[13] fol. 33 v° — *P G*, LXV, 207, 10 : *οὕτως ἐστὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὅταν καταβῇ εἰς τὰς καρδίας τῶν ἀνθρώπων, ἀνανεοῦνται καὶ ἐκβάλλουσι*, etc. **ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϣⲁⲩϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲃⲣⲣⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲧⲁⲩⲉ**, etc.

(2) A noter aussi que. si le texte copte était l'original, il faudrait admettre plusieurs rédactions coptes pour expliquer les divergences qui existent entre les cinq collections grecques, à moins de dire que nous possédons plusieurs traductions différentes d'un même texte, modifié parfois au moyen d'additions ou d'abréviations.

Nous pourrions borner là le résumé de nos investigations à travers l'étude comparative des deux textes. La dépendance du copte vis à vis du grec apparaît bien certaine. Cependant, il est encore d'autres preuves qui confirment cette dépendance d'une manière sinon plus absolue, du moins plus topique. Quelques passages de la rédaction copte des Apophthegmes nous permettent d'assister comme à la genèse de certaines obscurités, de certains contre-sens que nous relevons dans cette rédaction et nous font toucher du doigt, pour ainsi dire, ce qui a été la pierre d'achoppement du traducteur malhabile. Nous citerons quelques-uns de ces passages.

*
* *

Nous lisons dans l'apophthegme sur l'abba Pistos, ces paroles de l'abba Or : « Ὁ Θεὸς ἐκείνου ἐστὶ τοῦ πλεονεκτοῦντος ἤτοι βιαζομένου ἑαυτὸν εἰς πάντα. Dieu est avec celui qui s'applique à se vaincre, c'est-à-dire à se faire violence à lui-même en toute chose » (1). Le texte copte porte de son côté : **« ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛⲁ ⲛⲉⲧⲟ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲙⲙⲁⲓϩⲟⲩⲟ ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲉⲧϫⲓ ⲙⲙⲟϥ ⲛϭⲟⲛⲥ ⲥⲙⲁⲙⲁⲁⲧ ϩⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ.** Dieu n'est pas avec celui qui aime l'abondance, mais avec celui qui se fait une sainte violence en toute chose » (2). La différence des deux rédactions est marquée par un contre-sens. A priori, celle des deux sentences qui offre le sens le plus satisfaisant est l'originale : les présomptions sont en sa faveur ; c'est au compte du traducteur qu'il faut mettre le contre-sens. Mais l'examen des deux textes nous donne la raison de cette différence ; le mot qui l'a occasionnée est le verbe grec πλεονεκτέω mal compris par le copte. Ce verbe signifie à la fois : *avoir plus, être âpre au gain* et aussi : *être supérieur, l'emporter, vaincre.* Ce dernier sens est celui demandé par l'ensemble du récit. La lutte imposée à l'ascète est une lutte contre tout ennemi, particulièrement une lutte contre lui-même : πλεονεκτέω et βιάζεσθαι σεαυτὸν εἰς πάντα marquent ces deux nuances, et c'est bien cette double lutte que l'abba Or veut faire entendre à son ami

(1) *P G*, LXV, 372.
(2) Zoega, ms. 169, p. ⲥⲃ̄.

Pistos. L'exemple donné à l'appui de cette maxime le prouve. C'est un trait d'obéissance absolue et aveugle, où celui qui en est l'auteur montre sa générosité à vaincre tous les obstacles, surtout à se vaincre lui-même. L'abandon des richesses, le mépris de l'abondance n'ont aucun lien avec ce trait ; ils obscurcissent plus qu'ils n'éclairent la vérité à inculquer. Le traducteur n'a vu dans le verbe πλεονεκτέω que la signification de « *posséder* » et, pour éviter un non-sens, il a modifié le texte de l'apophthegme en insérant une négation. Il eût dû écrire : « Dieu est avec celui qui possède beaucoup, ou avec celui qui se fait une sainte violence en toute chose ». Une négation insérée au premier membre de sa phrase, a fait disparaître l'insolite de l'assertion, et la traduction de ἤτοι par ⲁⲗⲗⲁ a remis dans l'ensemble un sens à peu près satisfaisant.

Une méprise analogue se remarque dans un des apophthegmes de l'abba Paphnuce. « Ἔλεγον περὶ τοῦ ἀββᾶ Παφνουτίου ὅτι οὐ ταχέως ἔπινεν οἶνον ; on disait de l'abba Paphnuce qu'il ne buvait pas aisément du vin (1) ». Nous avons dans le texte copte : « ⲁⲩϫⲟⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲁⲡⲁ ⲡⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲉ ⲙⲉϥϭⲉⲡⲏ ⲉⲥⲉⲛⲏⲣⲡ : on dit de l'apa Paphnuce qu'il ne se hâtait pas pour boire du vin » (2). Le trait raconté dans cet apophthegme porte sur le fait que Paphnuce ne buvait pas *habituellement* de vin et non sur sa façon de boire. Nous lisons, en effet, dans la suite de l'anecdote, que le chef des voleurs, qui voulait forcer Paphnuce à boire du vin, savait qu'il n'en buvait pas : ᾔδει ὅτι οὐ πίνει οἶνον. Le copte dit de même : ⲉϥⲥⲟⲟⲩⲛ ϫⲉ ⲙⲉϥⲥⲉⲏⲣⲡ. Mais le traducteur copte n'a pas saisi cette simple assertion, clairement expliquée cependant par la suite du récit. Il a pris l'adverbe grec ταχέως dans son sens le plus usuel et il a éerit un contre-sens. Il eût dû écrire, pour conserver le sel du récit : ⲙⲉϥⲥⲉⲏⲣⲡ ϩⲛ ⲟⲩⲙⲟⲥⲛⲉⲥ (3), ou encore ϩⲛ ⲟⲩϩⲓⲥⲉ (4).

Dans les apophthegmes bohaïriques de Macaire, on peut attribuer aussi à une confusion par suite d'homophonie, la traduction de σουκίδια, pe-

(1) *P G*, LXV, 378, 2.
(2) Zoega, ms. 169, p. ⲤⲔⲐ.
(3) Zoega, ms. 161.
(4) B. N., 129[13] fol. 32.

tites figues (1) par ϣⲱⲡⲓ, concombres (2). Le traducteur a pris ce diminutif de συκέα. συκῆ, figue, pour celui de σικύα, concombre.

Un exemple plus frappant, d'un genre semblable, est celui que nous relevons dans le premier des apophthegmes d'abba Orsisius. « Une brique crue, dit Orsisius, jetée dans une fondation près d'un fleuve, ne résiste pas un jour ; mais cuite, elle demeure comme une pierre. Πλίνθος ὠρὴ βαλλομένη εἰς θεμέλιον ἐγγὺς ποταμοῦ οὐχ ὑπομένει μίαν ἡμέραν· ὀπτὴ δὲ, ὡς λίθος διαμένει (3). Le copte au même passage écrit : « ⲟⲩⲧⲱⲱⲃⲉ ⲛ̀ⲱⲙⲉ ⲉⲩϣⲁⲛⲛⲟϫⲥ ⲉⲩⲥⲛⲧⲉ ϩⲁⲧⲙ ⲡⲓⲉⲣⲟ ⲛⲥⲛⲁϩⲩⲡⲟⲙⲓⲛⲉ ⲁⲛ ⲛⲟⲩϩⲟⲟⲩ ⲛⲟⲩⲱⲧ ⲧⲧⲉⲣⲡⲟⲥⲉ ⲇⲉ ϣⲁⲥⲙⲟⲩⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲑⲉ ⲙⲡⲱⲛⲉ. Une brique d'argile jetée dans une fondation ne résiste pas un jour ; cuite, elle résiste comme une pierre » (4). Le traducteur copte a traduit ὠμὴ féminin de ὠμὸς par le mot copte ⲱⲙⲉ qui signifie : boue, argile, offrant avec le mot grec une certaine ressemblance orthographique. Il ne s'est pas rendu compte que l'opposition spécialement visée ici entre cuit et cru, et qui est la base de la maxime, disparaissait dans sa traduction. Le mot brique, πλίνθος, est sans doute ce qui l'a rendu inattentif ; il a été égaré par une association d'idées qui s'est présentée naturellement à son esprit, la brique et l'argile, matière première. Ailleurs cependant, n'étant point distrait, il a traduit ὠμός tout autrement : φαγεῖν κρέα ὠμά (5) est rendu exactement par les mots : ⲟⲩⲉⲙ ⲁϥ ⲉϥⲟⲩⲱⲧ (6).

Induit en erreur par inattention, l'auteur du texte copte a été encore victime de son ignorance. Dans un apophthegme que nous avons dans la rédaction B[1] (7) et où il est dit que l'abba Bessarion traversa le fleuve qui roule de l'or dans ses flots, il n'a pas reconnu un des noms du Nil et a écrit une chose inintelligible, ⲁϥⲟⲩⲱⲧⲃ ⲙⲡⲓⲉⲣⲟ ⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟϥ

(1) *P G*, LXV, 278, 37.

(2) *An. du Musée Guimet*, XXV, 3[e] apoph.

(3) *P G*, LXV, 315, 1.

(4) Zoega, ms. 169, p. ⲥ̄ⲇ̄.

(5) *P G*, LXV, 158, 7.

(6) Zoega, ms. 169, p. ⲧ̄ⲓ̄ⲇ̄.

(7) *P L*, LXXIII. Lib. III, XVIII, 1000, 2.

ϫⲉ ⲛⲁⲩⲛ ⲙ̀ⲡⲟⲩⲃ ⲛϩⲉⲣⲙⲁⲛ : « il traversa le fleuve qu'on appelle la grenade qui a de l'or ». (1) La finale de l'épithète χρυσορόας, accusatif χρυσορόαν, a trompé le traducteur. Il a confondu un dérivé de ῥέω : couler, avec ῥόα : grenade. Jamais, s'il n'eût été lié par notre texte grec, il n'eût consenti à écrire de la sorte.

Toutefois, notons-le bien, cette dernière remarque, comme celle faite plus haut à propos de l'abba Macaire, ne porte que sur le mot signalé, sans atteindre le sens de la phrase entière, et il pourrait être, à la rigueur, le fait d'un auteur copte utilisant des matérieux grecs. Mais, dans les autres exemples, c'est le sens de la sentence tout entière qui est atteint; non seulement un mot, mais le contexte n'a pas été compris selon toute sa portée, et ces exemples dénotent, non pas un compositeur maladroit, mais un traducteur négligent et ignorant.

*
* *

A toutes ces observations, on pourrait en ajouter plusieurs autres (2), mais celles apportées jusqu'ici semblent suffire. Chacune d'elles,

(1) Zoega. ms. 169 p. ⲥⲝⲋ. Cette appellation du Nil, nous la retrouvons ailleurs dans les Apophthegmes : cf. *P G.* LXV, 140, 2. Nous la retrouvons aussi dans la *Chronique* de Jean de Nikiou, qui nous a été conservée en Ethiopien ; cf. Zotenberg : *Jean, évêque de Nikiou* (*Notices et extraits des manuscrits*, XXIV), p. 379. Une méprise analogue se rencontre pour le mot πολυφάγος dans la vie de S[t] Macaire (Amélineau : *Annales du Musée Guimet*, XXV, p. 254) et les actes d'Apa Ari (Hyvernat : *Les actes des martyrs de l'Egypte*, p. 219). Ce mot est rendu en copte par l'expression ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲟⲩⲱⲙ ⲛⲛⲉϥⲥϫⲓⲙ. L'homophonie πολιαί — πολύ en est la cause. Nous ne sommes pas ici en face d'une locution admise en copte, comme semble le faire supposer la traduction française des deux ouvrages où nous l'avons relevée. « Manger ses cheveux blancs » n'a aucun sens en copte, et si l'auteur de la vie de Macaire, comme celui des actes d'Apa Ari, l'ont écrit, c'est que, guidés seulement par l'oreille, ils ont confondu πολιαί et πολύ. Le seul mot réclamé partout par le sens est celui de « glouton, gourmand ».

(2) Il y aurait lieu, en particulier, de faire ressortir ce fait que tous les Pères, dont il est parlé dans les Apophthegmes, appartiennent à la Basse ou à la Moyenne Egypte, régions qui se trouvaient plus spécialement sous l'influence grecque et où la langue grecque était fort répandue. Les surnoms des Pères, lorsqu'il s'en trouve, sont grecs, le plus ordinairement. Nous avons ainsi : ⲡⲁⲛϩⲉⲛⲁⲧⲱⲛ = ὁ τοῦ Ἐννάτου

prise à part, serait peut-être peu convaincante : leur ensemble paraît justifier notre conclusion.

Le recueil que nous avons étudié, a été rédigé en grec. Le texte copte n'en est que la traduction. Pour le petit nombre des apophthegmes que nous ne possédons pas en grec, une origine copte est possible : des additions à un

---

(B. N., 129[13], 33 r. b.) : ⲕⲱⲗⲱⲃⲟⲥ = κολοβός (B. N., 129[13], 33 v. a.) ; ϩⲁⲡ-ⲗⲟⲩⲥ = ἁπλοῦς (Z., 169, ⲥⲙⲉ); ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ = παρθένος (B. M., 216, ⲟⲑ) ; ⲡ̄ⲛ̄ⲁⲧⲟⲫⲟⲣⲟⲥ = πνευματοφόρος (Z., 169, ⲥⲟⲁ). Le langage liturgique semble révéler aussi une habitude du rite grec : outre l'appellation constante de ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ (ἐκκλησία) et non ⲉⲣⲡⲉ, ⲉⲣⲫⲉⲓ ou bien ⲙⲁⲛ̀ⲉⲣϣⲱⲟⲩϣⲓ, nous avons les mots ⲃⲏⲙⲁ (βῆμα) et ⲑⲩⲥⲓⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ (θυσιαστήριον) qui ne s'appliquent qu'à une église grecque.

En lisant les quelques apophthegmes placés par Steindorff dans la chrestomathie qui accompagne sa grammaire copte et en utilisant le lexique qu'il y a adjoint, on pourrait ajouter un autre exemple à la liste de ceux que nous venons de signaler. Il se trouve dans l'apophthegme placé sous le numéro 291 p. 2* et 3*. Il est raconté dans ce dernier, qu'à la vue des frères qui prenaient un jour du vin nouveau qu'on leur avait offert, un moine scandalisé, sans doute, s'enfuit : ⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲛ ⲧⲕⲩⲡⲏ. Mais à peine s'était-il retiré sous cet abri, que celui-ci s'effondra : ⲁϥⲡⲱⲧⲉⲃⲟⲗ ϩⲓϫⲱⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ⲁⲥϩⲉ ⲛϭⲓ ⲧⲕⲩⲡⲏ. Les frères, entendant du bruit, accoururent. Ils trouvèrent celui qui s'était enfui, à demi-mort, et ils se mirent à railler sa vaine gloire : ⲁⲩⲃⲱⲕ ⲇⲉ ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉϩⲣⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲁⲩϩⲉ ⲉⲡⲥⲟⲛ ⲉϥⲛⲏϫ ϩⲓⲡⲉⲥⲏⲧ ⲁⲩϩⲓⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲉⲥⲱϣ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲩϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲕ ⲟⲩⲙⲁⲓⲉⲟⲟⲩ ⲉϥϣⲟⲩⲉⲓⲧ ⲕⲁⲗⲱⲥ ⲁⲡⲁⲓ ϣⲱⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲕ. L'ancien du monastère, survenant à son tour, prit sa défense. Il trouva que le moine avait bien fait et déclara qu'on ne reconstruirait plus ce qui s'était effondré : ⲟⲩϩⲱⲃ ⲅⲁⲣ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲁϥⲁⲁϥ ϥⲟⲛϩ ⲛ̄ϭⲓ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ϫⲉ ⲙ̄ⲛⲉⲩⲕⲉⲧ ⲧⲉⲓⲕⲩⲡⲏ ϩⲙ̄ ⲡⲁⲟⲩ-ⲟⲉⲓϣ ⲧⲁⲣⲉ ⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ ⲧⲏⲣⲥ ⲉⲓⲙⲉ ϫⲉ ⲁⲩⲕⲏⲡⲏ ϩⲉ ϩⲛ ϣⲓⲏⲧ ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲁⲡⲟⲧ ⲛ̄ⲏⲣⲡ. Or le lexique de Steindorff donne au mot ⲕⲩⲡⲏ la signification de tonneau. L'aventure est singulière.

En se reportant au texte de la version grecque on lit ce qui suit : « Et introeunte quodam fratre, et vidente quia vinum acciperent, fugit in crypta, quæ crypta cecidit, etc... » Le récit est textuellement le même. On le voit, il y a méprise, tout comme dans les exemples que nous avons signalés. Mais cette méprise de la part du copte n'est qu'apparente et elle revient tout entière au lexique. ⲕⲩⲡⲏ ne signifie pas, en effet, un

recueil de ce genre sont particulièrement faciles. Parmi les documents que l'auteur grec utilisa, on peut affirmer aussi que des documents de langue copte purent avoir leur part ; mais c'est là, croyons-nous, tout ce que l'on peut accorder.

---

tonneau mais bien une *cave*, un endroit creux, voûté, une *grotte*, une *tente*, une *coupole*. C'est le sens donné à ce mot dans la *scala* du ms. 44 de la B. N., fol. 22 : **ⲔⲎⲠⲈ** = قبة (قبّة) et fol. 44 : **ⲦⲔⲎⲠⲈ Ⲛ̄ⲠⲢⲰϤ** = سقف الفم. C'est encore en ce sens que nous le trouvons employé dans le passage suivant d'Isaïe 40, 22.

ⲫⲏⲉⲧⲁϥⲁϩⲉ ⲧⲫⲉ ⲉ̀ⲣⲁⲧⲥ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲟⲩⲕⲁⲙⲁⲣⲁ
ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϭⲟⲗⲕⲥ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲟⲩⲥⲕⲩⲛⲏ ⲉϣⲱⲡⲓ ⲛ̀ϧⲏⲧⲥ (Tattam)
ⲡⲉⲛⲧⲁϥⲁϩⲟ ⲛ̄ⲧⲡⲉ ⲉ̀ⲣⲁⲧⲥ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲕⲩⲡⲏ
ⲁⲩⲱ ⲁϥⲡⲱⲣϣⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲟⲩϩⲃⲱ ⲉ̀ⲟⲩⲱϩ ⲛ̄ϩⲏⲧⲥ (Ciasca)
ⲁϥⲧⲁϩⲉ ⲧⲡⲉ ⲉ̀ⲣⲁⲧⲥ ⲛ̄ⲑⲉ ⲟⲩⲕⲩⲡⲉ
ⲁⲩⲱ ⲁϥⲡⲱⲣϣⲥ ⲛ̄ⲑⲉ ⲛ̄ⲟⲩϩⲃⲱ (Z., ms. 194, fol. ⲛ̄)

ὁ στήσας ὡς καμάραν τὸν οὐρανὸν
καὶ διατείνας ὡς σκηνὴν κατοικεῖν.

La comparaison avec le texte grec et le parallélisme du verset, ne laissent aucun doute sur le vrai sens du mot dont nous parlons. Le texte grec portait κύπη ou κρύπτη, mais les deux mots sont équivalents et le copte, en adoptant l'un des deux, lui a conservé son véritable sens, celui qu'il a dans la langue des apophthegmes.



LES EMPRUNTS TURCS DANS LE GREC VULGAIRE DE ROUMÉLIE ET SPÉCIALEMENT D'ANDRINOPLE

Mémoire lu au XVI[e] Congrès international des Orientalistes, section XI c (Athènes 1912) (1).

PAR

LE P. L. RONZEVALLE, S. J.

Quiconque a pu séjourner dans une ville ou une bourgade de Roumélie, n'a pas manqué de remarquer combien l'usage du grec y est encore courant, mais, en même temps, quel large accueil cet idiome a fait au vocabulaire et à la phonétique turque. Pour nous, un séjour de treize ans dans ces régions nous a mis à même d'étudier à loisir ce phénomène si intéressant, et c'est le résultat de ces observations que nous demandons la permission de communiquer brièvement à cette assemblée.

Le sujet a été, il est vrai, récemment traité par nous dans le *Journal Asiatique*, dans une série de trois articles (2), sous le titre même que nous donnons à cette communication. Mais le dernier de ces articles n'ayant paru qu'en Mars de cette année, c'est, pour ainsi dire, faire hommage de tout notre travail aux membres du Congrès, que de le condenser ici et de l'esquisser à grands traits.

---

(1) Séance du Jeudi, 11 Avril, présidée par le Prof. G. Hatzidakis. Etaient présents les prof. A. I. Thumb, H. Pernot, A. Tzantzaros, Z. Zamanis, N. Decavalla, A. Danon, etc.

(2) Juillet-Août, Septembre-Octobre, Novembre-Décembre 1911 ; pp. 66 seq., 257 seq., 405 seq.

*
* *

Comme nous le disions dans le *Journ. Asiat.*, le grec d'Andrinople et des régions thraces avoisinantes, présente une note caractéristique, une *modalité* « sui generis » qu'on rencontrerait difficilement au même diapason dans un autre dialecte hellénique. En l'entendant parler, on se sent en pays turc et en pays du Nord, on est comme enveloppé dans une atmosphère turque, où flotte en même temps, je ne sais quoi de slave, de bulgare.

C'est que, — pour n'envisager ici que le côté ottoman, — le vocabulaire turc, très peu déformé au point de vue phonétique, y a envahi le parler grec dans des proportions vraiment extraordinaires. Les données nous manquent pour suivre exactement au cours des siècles les étapes successives de cette seconde conquête ottomane ; mais les résultats sont là, et il suffit de les enregistrer fidèlement pour arriver à des constatations étonnantes.

Nous avons eu la curiosité de compter, dans le lexique de mots turcs grécisés, qui fait le fond de notre étude dans le *Journ. Asiat.*, les vocables turcs qui sont employés par les Rouméliotes, à l'exclusion de tout équivalent d'origine non ottomane. Nous en avons trouvé environ 620, dont beaucoup très couramment employés. Si, à cette catégorie privilégiée nous ajoutons ceux qui ont un synonyme non ottoman, mais dont l'usage est, pour quelques-uns, très courant, nous arrivons au chiffre assurément respectable d'environ 1800 mots ou expressions turques passées, avec le minimum de déformation phonique, dans le domaine du grec vulgaire de Roumélie.

Quand on songe, d'une part, au cercle très restreint dans lequel évoluent les concepts populaires, et, de l'autre, à la pauvreté qui caractérise ordinairement le répertoire d'une langue parlée — c'est au moins le cas pour celle qui nous occupe — on est en droit de trouver ce chiffre très fort, et l'on se demande, avec une légitime curiosité, ce qui a pu favoriser pareille contamination entre deux langues si peu apparentées.

La difficulté s'aggrave encore si l'on remarque que le grec de Constantinople est incomparablement moins émaillé de mots turcs que celui

d'Andrinople, et cependant c'est Constantinople qui, depuis quatre siècles et demi, est la capitale du monde ottoman !

La solution de ce problème linguistique nous est, je crois, fournie tout entière par un examen attentif de la situation politique et ethnographique de la région andrinopolitaine, depuis les derniers siècles du moyen-âge jusqu'à nos jours.

Andrinople fut, depuis 1362 jusqu'à la prise de Constantinople, la capitale de l'empire ottoman. Or, tout l'avait préparée à recevoir et à garder profondément l'empreinte de la domination et de la langue des envahisseurs ; je veux parler ici de ses relations suivies avec les populations de langue slave ou albanaise, et de son éloignement considérable des côtes pontiques et égéennes.

Une constatation s'impose, en effet, à quiconque parcourt les campagnes du Nord et du N.-O. de la Roumélie : c'est qu'avec la présence de vocables turcs encore fort nombreux, on surprend, dans le parler de ces populations rurales, comme un relent de slavisme : les mots employés peuvent bien être encore grecs ou turcs, l'intonation et, dans une large mesure, la phonétique, ont des affinités frappantes avec le bulgare. Le phénomène est déjà très sensible aux portes mêmes d'Andrinople, et il s'accentue à mesure qu'on se rapproche de Philippopoli. Il n'a, d'ailleurs, rien d'étonnant ; car, outre une pure question de contiguïté géographique, il y a là une affaire de mélange de races. Beaucoup de familles rouméliotes sont bien grecques de nom, mais elles ne le sont guère d'origine, et il ne faudrait pas remonter bien haut pour retrouver l'ancêtre bulgare ou peut-être serbe, croate, albanais ou valaque. Certaines familles sont encore à un stade moins avancé d'hellénisation : les membres se disent grecs, parlent grec avec plus ou moins d'accent— et cependant le nom de la maison est encore bulgare, comme celui si fréquent de Stouyáns ou Stouyánkous.

A Andrinople, rien de plus ordinaire que des prénoms, des noms, des diminutifs à allure tout à fait bulgare. En voici quelques spécimens : Nidélkous ou Nidéltšous, Pétkous, Yuvántšous (Jean), noms d'hommes ; Stána, Yuvánki, noms de femmes. Les mots suivants sont encore très usités : baboúška, diminutif de bábou (vieille femme, synon. βαβόγρια), brítška

et brašów, noms de véhicules, šápka (pour tšápka) chapeau, tšúška poivron, kapoúska (pour kapoústa) chou, etc. ; l'adjectif dóbro a donné en grec dóbρους : droit, vertueux, très fréquent, surtout dans l'expression : dóbρο χριστιάν'ς un bon chrétien, un vrai israélite (1).

Or, cette assimilation du slave, vraisemblablement très avancée au temps de la conquête ottomane (milieu du 14 s.), était admirablement faite pour favoriser l'emprise du turc sur le parler des rouméliotes grecs. Leur organe s'était déjà fait aux sons non helléniques, propres à la langue du vainqueur. A l'encontre de leurs congénères des îles ou de la Péninsule hellénique, dont le gosier délicat est toujours si rebelle au phonétisme non purement grec (2), ils prononçaient déjà couramment des articulations comme :

b (būki russe) = ب
g (glagol ») = گ kiáfi fárisi
d (dobro ») = د
j (jivete ») = ژ
kh (ḫ) (kher ») = خ ou ح
ch (ś) (śa ») = ش
tš (tšerv ») = چ
dj (ǵ) = ج
kś = كش

Pareillement, ils n'eurent aucune difficulté à emprunter au turc les sons vocaliques *u-eu*, *iu-ieu*, si communs dans le slave ; quant à la voyelle sourde ẹ (esrè turc), la fréquentation des arméniens, très nombreux à Andrinople, les y avait amplement habitués.

Le terrain étant ainsi préparé, le turc n'avait qu'à paraître pour se

(1) Je laisse ici de côté l'albanais et les autres langues balkaniques, mes recherches ayant porté spécialement sur le bulgare. Mais leur influence ne peut être mise en doute. (Voir le travail de Miklosich : *Die turkische Elemente in den sudost- u. osteurop. Sprachen*, Gerold, 1884). Beaucoup de familles rouméliotes sont d'origine albanaise. Je citerai trois noms : Doúb(p)tši, Dím(i)tsa, Joupán.

(2) Cf. notre note 2, *Journ. Asiat.*, Juillet-Août 1911, p. 74. (P. 10 du tiré à part).

trouver en pays presque phonétiquement conquis. Aussi bien, ce fut l'irruption, l'envahissement sans obstacle d'aucune sorte, à tous les degrés de l'échelle sociale ; car, comme nous le disions, Andrinople eut le privilège d'être choisie et de rester environ un siècle capitale de l'empire osmanli.

Avec la souplesse qui les caractérise, les Grecs eurent tôt fait d'obtenir des charges, parfois très élevées, dans l'administration, les finances, la guerre et spécialement dans les drogmanats. De là, au sein de leur communauté, et comme à leur insu, les infiltrations quotidiennes de toute une terminologie turque afférente à ces diverses charges, tandis que, par le bas, les nécessités de la vie et le frottement journalier avec les soldats et la plèbe ottomane, introduisaient sans secousse dans le vocabulaire courant, ces éléments turcs qui paraissent s'y être définitivement installés.

Pour une fois, le mot d'Horace (II Ep. 1, 186) :

> Græcia capta ferum victorem cepit, et artes
>
> Intulit agresti Latio.

avait l'air de se vérifier presque à rebours, au moins dans le domaine linguistique. La Grèce prise — je veux dire cette portion de l'empire byzantin qui, la première, succomba sur le continent — non-seulement ne parut pas conquérir son vainqueur (car, à part de rares exceptions, le turc est resté absolument réfractaire à l'influence du grec), mais elle eut presque le sort des Gaules conquises par les Romains : sa langue *s'ottomanisa,* si je puis ainsi parler, comme celle des Gaulois s'était *romanisée.* Nous verrons, dans un instant, combien il faut cependant rabattre de cette première impression, purement de surface.

*
* *

Ici se place la réponse à la seconde question que nous soulevions tout à l'heure : comment se fait-il que Constantinople, capitale de l'empire ottoman depuis quatre siècles et demi, ait subi à un degré notablement moindre l'influence de la langue turque. Voici brièvement notre opinion dans

une matière aussi complexe : 1°) Constantinople était loin d'avoir, au même degré qu'Andrinople, la préparation ou plutôt l'éducation phonétique, fruit du commerce avec les Slaves ; 2°) et surtout, la position géographique si différente de ces deux cités, explique de façon fort satisfaisante comment les conditions linguistiques qui suivirent leur chute se maintinrent presque sans changement au cours des siècles.

Le siège du sultanat une fois déplacé, après la prise de Constantinople, on pouvait s'attendre à voir les Grecs d'Andrinople revenir quelque peu à la pureté relative de leur idiome : il n'en fut rien. L'élan était donné ; Andrinople était et elle resta un grand centre ottoman. Son farouche isolement au sein d'une plaine extrêmement fertile et giboyeuse, mais à population très clairsemée (1), isolement dont les sultans continuèrent à venir jouir de longues années, la longueur et la difficulté des voies de communication avec Constantinople, la Grèce et l'Europe, la rendirent, pour ainsi dire, imperméable aux influences du dehors.

Il en allait tout autrement de son heureuse rivale, dont la position unique, au carrefour de l'Europe et de l'Asie, avait déjà fait depuis fort longtemps la ville cosmopolite par excellence. L'arrivée des Turcs dans ses murs eut beau y introduire de nouvelles mœurs avec un nouveau langage, la compénétration ne put s'y faire comme dans les villes de l'intérieur : le cosmopolitisme de Byzance se survivait dans celui de Stamboul. Négociants des républiques italiennes et de toutes les grandes nations européennes, Grecs des îles ou du continent, voyageurs à destination de l'Europe orientale ou de l'Asie, enfin ambassadeurs avec leurs suites parfois très nombreuses, continuèrent d'affluer au Bosphore, empêchant par

(1) En plein hiver de 1670,—217 ans après la chute de Constantinople, — le marquis de Nointel, ambassadeur de Louis XIV auprès de Mohammed IV, doit venir trouver le sultan à Andrinople. Il le rencontre « en équipage négligé, revenant d'une de ses parties de chasse qu'il menait avec une ardeur infatigable et fiévreuse ». Cf. Alb. Vandal. *Les Voyages du Marquis de Nointel*, 2° éd., p. 57. — La suite du récit montre combien Andrinople était restée ville islamique et khalifale. Cette situation n'a commencé à se modifier qu'avec la construction du chemin de fer Philippoli - Andrinople - Constantinople, dans le dernier quart du XIX° siècle.

ces apports constants de civilisation européenne la langue des vainqueurs d'envahir celle des vaincus au même degré que dans les villes continentales.

*
* *

L'entrée des ottomans en Roumélie marquait donc comme une sorte de défaite, de reculade pour la langue byzantine. Mais n'exagérons pas, et sachons admirer la vaillance, même dans la déroute. Aussi bien, fut-elle loin d'être complète pour le grec, dans ce duel à armes vraiment par trop inégales.

Malgré les apparences d'*ottomanisation* du grec de Roumélie, due à l'invasion des mots nouveaux, la vraie victoire était, au fond, du côté de la langue des vaincus : car, aucun mot étranger susceptible d'hellénisation — et tel est le cas surtout pour les substantifs, les adjectifs et les verbes, comme nous allons le montrer — ne put se glisser en territoire grec sans subir comme une sorte de naturalisation, sans recevoir l'estampille rouméliote. L'ennemi, si je puis ainsi parler, entrait dans la place, mais ce n'était pas sans se plier à de rigoureuses formalités : il devait endosser le costume grec, prendre, de gré ou de force, la tournure grecque ; bref, se soumettre aux lois générales de la phonétique, de la morphologie et de la syntaxe du dialecte andrinopolitain !

C'était une revanche, plutôt des choses que des hommes ; mais enfin, le grand poète avait, encore une fois, presque complètement raison : « Græcia capta ferum victorem cepit ».

De ce phénomène tout à fait remarquable d'assimilation, signe évident de ce qu'il y a de force de résistance dans l'organisme vital de la langue grecque, nous avons pour preuve, je ne dirai pas des dizaines et des centaines de mots, mais environ tous les termes empruntés au turc. Il suffit de parcourir les 150 pages de notre lexique pour s'en convaincre presque à chaque ligne.

Il n'est resté de spécifiquement turc qu'un infime résidu de mots ou expressions naturellement inertes et invariables : cris, interjections, ono-

matopées — ces dernières, relativement plus nombreuses que les autres, —comme παλdęr κυλdύρ, τšὰτ πάτ. τšάταρα πάταρα, τšανgęρ τ̌ evgęρ (1), etc. toutes relatives à des bruits divers : choses qui roulent, se brisent, flambent, tanguent, etc.

Tout le reste, nous le répétons, a passé par le moule grec, et en est sorti dûment façonné, et classé — selon des lois très simples — dans une des déclinaisons ou conjugaisons du grec dialectal de Roumélie. En voici quelques spécimens pris au hasard :

Substantifs : masc. οὑ (2) ἀρκαdά'ης de آرقداش le compagnon ; οὑ ἄτš-gueuζλιύς l'homme avide ; οὑ μαστραπᾶς le gobelet, etc.
fém. ἡ ἄbλα femme ou servante âgée ; ἡ ρακή l'eau-de-vie, etc.
n. τοὺ ἀχούρ' l'écurie ; τοὺ bατάκ' la fange, le bourbier, etc.

Adjectifs : Μυζεβίρ'ς, f. — ίρ'σα. n. — ίρ'κου. coquin, fripon.
ταζέθκους. f. — έθκη. n. — έθκου. frais (comestible).
ἀλαǵάθκους. f. — άθκη. n. — άθκου. bigarré, etc.

Verbes : ἀτλαdῶ, ᾶς, fut. θὰ ἀτλαdήσου, aor. ἀτλάτ'σα (pour ἀτλάdησα)— sauter.
ζευζεκιάζου, — κιά'εις. f. θὰ — άσου, aor. ζευγέκιασα— bavarder, conter des sornettes.
bιτεύ(γ)ου. f. (pas usité). aor. impersonnel : bίτ'šει — finir. etc..

---

(1) Nous adoptons, à peu de chose près, notre transcription du *Journal Asiatique* : ę remplace l'y qui pourrait faire confusion avec γ ; b est toujours la labiale française et β grec (= v) conserve cette graphie même dans le corps du mot.

(2) οὑ, τοὑ — dialectal pour ὁ, τό. Disons une fois pour toutes qu'une des grandes caractéristiques du grec de Roumélie, outre l'abondance des mots turcs, est la substitution ordinaire de ου à ο (ω) en syllabe atone, et celle de la chuintante š (ch) à la sifflante correspondante. devant les voyelles et diphtongues antérieures e. i : ε, αι ι, η, υ, οι, υι, etc.

Nous sommes au regret de ne pouvoir, faute de temps, faire passer ici une portion, même quelque peu étendue, de notre très long vocabulaire. Nous sommes sûrs, Messieurs, qu'en voyant défiler ces séries de phonèmes turcs grécisés, vous resteriez émerveillés, comme nous, de la facilité avec laquelle leur assimilation s'est faite. Pour compenser ce que le nombre aurait eu ici de particulièrement suggestif, nous allons essayer d'une rapide synthèse.

*
* *

Voici, dans ses grandes lignes, le mécanisme phonétique et morphologique qui a présidé au classement des substantifs (genre et déclinaison), des adjectifs et des verbes.

I. Substantifs.

1^re^ loi. — Quand le mot turc se termine en *syllabe fermée*, il passe invariablement, sauf le cas de force majeure dont nous allons bientôt parler, dans la 2^e^ *déclinaison neutre* en ιον, dialectalement apocopée en ι furtif. Les mots ainsi formés sont légion (1), et leur mode de formation, des plus commodes : simple addition d'un ι, à peine perceptible dans la prononciation.

τοῦ bατάκι fange, marais	τοῦ τράšι action de raser
» bεšίκι berceau	» τρούπι rave
» buλbύλι rossignol	» τεζέκι glèbe, motte de terre
» πιšκίρι essuie-mains	» τέλι fil de fer
» πυσκύλι gland de fez	» κεbάπι gigot
» τεbεšίρι craie	» κετένι lin
» τέκι nombre impair	» χεβένκι raisins suspendus et mis à sécher, etc.

Exception, ou plutôt application d'une loi plus générale, celle du

(1) La terminaison لق pour les abstraits, en fournit un très gros contingent.

genre, au moins quand il est clairement supposé par le mot lui-même. Ainsi بكار célibataire, vieux garçon, ne fera pas τοῦ bεκιάρ· mais οὑ bεκιάρ'ς, 1re déclin. masc.; بقال épicier, οὑ bακάλ'ς (fém. ἡ bακάλ'σα, voir plus bas, aux adjectifs) ; ضابط adjudant, capitaine de gendarmerie, οὑ ζαbίτ'ς, etc.

2e loi. — A. — Si le mot se termine en *syllabe ouverte* de son *a*, *e* *i* (ـَا ـَه ـَى a ; ـِه é è ; ـِى i), les ressemblances phonétiques avec des mots analogues du vocabulaire grec et la distinction éventuelle des genres (à l'exclusion du neutre) le feront presque instinctivement ranger dans l'une des déclinaisons masculines ou féminines. A cet effet, le σῖγμα désinentiel joue un rôle exceptionnellement fécond. On conçoit que, dans ces conditions, le neutre ne puisse guère être en cause. On remarquera, en outre, que l'accent tonique turc portant généralement sur l'ultième, très nombreux seront les oxytons ou périspomènes en άς-ᾶς, ές, ής-ῆς, (1); et comme toutes ces formes sont masculines, on entrevoit déjà que la très grande majorité de ces substantifs seront du masculin.

Ainsi :

a) Si la loi du genre ne s'y oppose pas nécessairement, les noms turcs terminés en *á* accentué (ـَا، ـَه، ـَى) prennent le ς désinentiel et se rangent parmi les imparisyllabiques masc. en ας (άς - ᾶς), comme παπᾶς, βασιλειάς, φουμᾶς (1). Tels sont :

bαbᾶs père, gén. τοῦ bαbᾶ ; pl. bαbάδις (pour — άδες) بابا
χωβαρdᾶs noceur, débauché حوارده
χαλκᾶς anneau حلقا
κουβᾶς seau قوره ou قوغه

Si l'*a* final n'est pas accentué, ce qui n'arrive que rarement, le substantif va se classer dans la 1re déclinaison féminine :

ἡ ἄbλα servante âgée, gén. ας ; pl. οἱ ἄbλις (pour αἱ ἄbλες);
» ἄμμια (عمه) tante ; κάργα corbeau ; καπάνġα souricière ;
» ġυρġίνα la moquerie, etc.

---

(1) Pour la déclinaison imparisyllabique de ces deux derniers, cf. les excellents ouvrages suivants : N. Hatzidakis, *Einleitung in d. neugriechisch. Sprache*, p. 387 et passim : H. Pernot. *Grammaire du Grec moderne*, p. 72 etc. : A. Thumb, *Handbuch d. neugriech., Volksspr.*, 2te Aufl., 1910, p. 45 etc.

A moins que le masculin ne s'impose, car alors on rentre dans la 3e déclin. imparisyllabique :

οὑ χώγας خوجه, l'iman, gén. τοῦ χώγα ; pl. οἱ χώγαδις (ailleurs qu'en Roumélie χωγάδες, comme χάχας, pl χαχάδες, à Andrinople χάχαδις).

b) Toujours avec la restriction concernant le genre, les noms turcs terminés en *é* — *è*, (ـه) passent, après avoir pris le ς, dans la catégorie des imparisyllabiques masculins en ές, gén. έ ; plur. έδις pour έδες :

οὑ κεμανές le violon كمانه
» σιλκμές sorte de ragoût سلكمه
» κουλές tour, créneau, etc. قله

Mais on aura, à cause du genre nécessaire ; ἡ νινέ la maman, τῆς νινές, pl. οἱ νινέδις.

c) Les noms en *i* se rangent tout naturellement, au moins pour le singulier, dans la Ire déclinaison masculine en ής-ῆς (ποιητής-Νικολῆς). Ici, les emprunts sont extrêmement nombreux par suite de la terminaison جى *gý*, indiquant les métiers et professions :

οὑ χαμαμgής, gén. ῆ ; pl.— ῆδις (féminin — ήδινα !) propriétaire de bain ;
» σιπυργυεgής marchand de balais ; τενεκεgής ferblantier ;
» κουμίταgής membre d'un comité révolutionnaire ; pl. κουμίταgήδις.

B. — Si la syllabe finale se résout sur un des sons *ou, u, eu, ę* (ـى ; ـو) le mot turc ne subit aucune transformation en passant au grec ; il devient alors neutre, indéclinable au singulier et son pluriel est assez rare : τοὺ (= τὸ) απσού l'éternuement ; βεργuί (prononciation transformée pour βεργuę) contribution indirecte, ويركو ou ويركى ; σεκεντε l'oppression ; τυρλύ espèce.

Le genre conserve ici aussi ses droits primordiaux : μιὰ doudoũ une vieille femme.

N. B. — Bien des noms semblent contrevenir à cette règle. Il faut se rappeler que ces noms ne sont que des adjectifs-substantifs, se conformant aux principes régissant les adjectifs :

ζάβαλλ'ς malheureux زوالی
βούραλ'ς d'ici, du pays
Šάπκαλ'ς portant chapeau ;
Μώραλ'ς (pour Μουραΐτ'ς=Μωραΐτης) de la Morée, etc.

II. Adjectifs.

Leur étude détaillée serait des plus intéressantes au point de vue phonétique ; mais ce serait plutôt une digression en matière de dialectologie grecque-rouméliote, car les adjectifs turcs grécisés se plient avec une souplesse merveilleuse à toutes les transformations phonétiques subies par le reste des adjectifs du grec populaire de Roumélie. Nous nous contenterons d'indiquer ici sommairement le mode de passage de ces phonèmes, du turc au grec.

1. — Et d'abord, on peut affirmer que tout adjectif turc terminé en syllabe fermée peut se présenter pour le masculin et le féminin sous une double forme grécisante :

1°) la forme (η)ς masc. ; fém. (η)σα avec évanouissement total du η désinentiel.

2°) la forme allongée (ι)κους masc. ; fém. (ι)κη, avec le même phénomène de disparition du son i avant le κ (1).

La forme du neutre est unique, et toujours empruntée au schéma 2 c'est donc : κου.

Pratiquement les choses reviennent à ces deux formules :

a) addition de 'ς au masc., 'σα au féminin (2) } addition, *in omni casu*,
b) » » 'κους » , 'κη » } de κου pour le neutre.

---

(1) La prononciation pleine de l'η ou de l'iota serait ici considérée par le peuple, *chez un Rouméliote*, comme du pédantisme (ἑλληνικοῦρα). Il en est de même pour les sons ο(ω), ε, σ, là où le peuple a accoutumé de les transformer en ου, ι, Š etc. Il y aurait long à dire sur chacun de ces points, qui constituent des particularités dialectales du terroir rouméliote.

(2) Avec un ρ à la fin du radical, on a assez souvent α au lieu de 'σα : μυζεβῖρα pour μυζεβῖρσα.

Exemples : ġαναbέτ'ς coquin, masc., ġαναbέτ'σα fém. } neutre ġαναbέτ'κου.
ou bien ġαναbέτ'κους » » , ġαναbέτ'κη »

Ainsi se formeront, malgré la diversité de la consonne finale en turc :
μουνdάρ'ς sale ; μυζεβίρ'ς méchant, mauvais drôle,
αχμάκ'ς sot ; τšιπλά'κς nu-pieds, etc.

N. B. — Quand la suppression ordinaire du son *i* (η, ι) amènerait une sifflante du radical à se trouver en contact immédiat avec le ς désinentiel, cette sifflante disparaît, mais l'η de la terminaison reparaît alors, et la voyelle qui le précède gagne en gravité et en consistance. Ainsi κοκόjης (de κοκόζ, sans le sou) donne κοκώ'ης au lieu de κοκόj'ς trop dur à prononcer. Même phénomène dans les substantifs : ἀdά'ης, ἀρκαdά'ης compagnon, pour ἀdάš'ς, ἀρκαdάš'ς (1).

II.—Avec un adjectif turc terminé en syllabe ouverte, la formation est analogue, sauf quelques particularités, spécialement pour le féminin. Donnons immédiatement un exemple :

a) ἀλαġᾶς bigarré ; fém. — άδ(θ')σα, (pour άδησα) } άθκου (pour άδικο).
b) ἀλαġάθ'κους (pour άδικος) ; f.—άθ'κη, (pour άδικη)

On remarquera donc : 1°) que la forme du neutre est unique, comme plus haut : 2°) que le féminin de la première espèce ne se contente pas d'ajouter un α à la désinence masculine, comme ferait πᾶς, πᾶσα, πᾶν, mais qu'il intercale la syllabe δη avant le σ ; 3°) que, soit dans cette 1re forme

---

(1) Ce phénomène d'*éclipse* consonantique, mis de nouveau en lumière par le Prof. A. Tzantzaros, au sujet du dialecte thessaliote, dans une communication lue le lendemain (Vendredi 12 Avril), devant le même auditoire, donna lieu à une très intéressante discussion entre plusieurs des Prof. présents. Les exemples choisis furent : Θανά'ης (Θανάσης, Athanase) pour les substantifs, et φουνά'εις (φωνάζεις, tu cries) pour les verbes. La conclusion presque unanimement adoptée, grâce aux pénétrantes remarques du Prof. Zamanis fut, qu'à l'indicatif présent le σ désinentiel s'adoucit au point de devenir comme une réplique du ζ disparu : μὴ, τί φουνά'ειζ(ς) : κατιβά'ειζ(ς) = κατιβάζεις (tu fais descendre) ; au lieu qu'au futur c'est le σ pur et simple, quand la désinence ne commence pas par ξ : θὰ κατιβά'ης, mais θὰ φουνάξ. Cf. sur ce phénomène, l'intéressante étude de M. H. Pernot dans la *Revue des Etudes grecques*, t. XVIII (1905), p. 253 seq.

de féminin, soit surtout dans la 2e manière, aux trois genres, la disparition dialectale du ι mettant une interdentale sonore δ en présence du σ ou du κ, toutes deux sourdes, cette sonore se transforme elle-même en la sourde θ correspondante : d'où ἀλαǵάθ'σα pour αλαǵάδ'σα ; ἀλαǵάθ'κους pour ἀλαǵάδ'κους

La première forme de féminin est souvent remplacée par le thème δηνα : ἀλαǵάδηνα pour ἀλαǵάθ'σα : l'usage seul peut guider d'une façon sûre, dans tous les cas particuliers. Mais, pour les très nombreux féminins des adjectifs-substantifs en جى ǵής (métiers, professions) c'est la forme δηνα qui est la seule usitée : κουγιουμǵήδηνα, la femme de l'orfèvre, Mme Kouyoumǵí ; ἀbαǵήδηνα la femme du feutrier, Mme Feutrier, etc.

On peut dire aussi que les lois de l'euphonie empêchent certaines classes d'adjectifs de suivre le 1er paradigme ; tel les adjectife en ούς, ες ; ainsi σουλούς liquide, fera naturellement au fém. σουλούθ'κη (2e paradigme) plutôt que σουλούθ'σα, et le masculin σουλούθ'κους sera lui-même plus usité que σουλούς. Cette dernière forme est plutôt substantive, comme sa correspondante εη άς, ες, etc. ἀλαǵάς *étoffe* bigarrée, plutôt que bigarré.

III. Pronoms

L'usage du pronom grec, personnel ou autre, bien que fort dialectal, n'a subi en rien les influences du turc. Certains pronoms turcs sont parfois employés invariablement dans des locutions stéréotypées, comme : bιζ bιζέ — entre nous ; bσὺ κίμ — qui est-ce ? ; bενὶμ σενίμ — tout est commun entre nous.

Qu'il nous soit permis d'attirer votre attention sur un phénomène de transformation consonantique, que nous n'avons vu mentionner dans aucune grammaire du grec moderne. Il se produit devant l'enclitique possessive de la 2e pers. du fém. singulier, της(= τ'ς) et affecte le ς final du mot précédent. Ce ς, chose étonnante et bien inattendue, se transforme en χ : ἀδιρφόχ τ'ς son frère (*son* se rapportant à un possesseur féminin) pour ἀδελφός της ; πιθιρόχ τ'ς pour πε(ν)θερός της son beau-père, etc. La raison de cette accommodation est dans la chute de l'η dans της ; elle donne le

complexus στ'ς assez difficile à articuler ; cette articulation est facilitée par la substitution de la vélopalatale χ à la sifflante σ devant la dentale τ (1). Ce phénomène, toutefois, ne se surprend que sur les lèvres des paysans rouméliotes ou dans les faubourgs d'Andrinople. La voyelle ο s'assourdit considérablement devant le χ, et serait plus exactement représentée par ω.

IV. Verbes

Rien de plus simple que le passage d'un verbe turc dans le vocabulaire grec. Grâce à la persistance de la terminaison مق (máq ou méq selon la qualité de la voyelle précédente), grâce aussi à la place invariable de l'accent tonique sur la dernière syllabe, il arrive que tous les verbes turcs grécisés peuvent, en principe, se classer tout naturellement parmi les verbes contractes (ῶ), par le changement de la désinence مق en dῶ (2).

Mais là encore, nouvelle simplification ! Au lieu de se répartir entre les trois thèmes connus : ῶ-εῖς, ῶ-ᾷς, ῶ-οῖς, tous, sans exception, se rangent dans la deuxième catégorie τιμῶ-ᾷς. On a ainsi, avec les modifications phoniques propres au dialecte, du verbe آتلامق sauter : ἀτλαdῶ, ᾷς, άει ; οῦμι, ᾶτι, οῦν ; fut. δὰ ἀτλαdήσου ; aor. ἀτλάτ'σα (pour ἀτλάdησα), ἀτ'šις, ἀτ'šι ; ἀτ'σαμι, ἀτ'šιτι, ἀτ'σαν ; bα(γ)ιλdῶ, ᾷς ; aor. bα(γ)ίλτ'σα pour bα(γ)ιλd'σα (changement de la sonore *d* en la sourde τ, devant une autre sourde ou soufflée σ (3).

---

(1) Un fait analogue est dû parfois au durcissement du son *i*, dans les substantifs et les verbes où a eu lieu la chute de la consonne désinentielle (cf. supra p. 582-3). Θανά'ης donne Θανάχς ; θὰ κατιβά'ης devient κατιβάχς; διαβά'ειζ(σ), διαβάχς. Nous avons été heureux de trouver cette particularité mentionnée par M. Dawkins dans son article « Modern Greek in Asia Minor » : *The Journal of Hellenic Studies*, vol. XXX (1910), part II, p. 283 : Ἀναστάχς.

(2) Si cette désinence est immédiatement précédée d'un د (dâl) ou d'une autre dentale, comme چاردمق, ce dâl disparait devant la désinence grecque dῶ et la dentale s'évanouit aussi. Dans ce dernier cas, la forme ίζου (voir infra) est généralement préférée: تارتمق soupeser, fait ταρτίζου plutôt que ταρτῶ.

(3) Cf. Dawkins, *loc. cit.*, part I, p. 121.

En réalité, outre cette forme contracte en ῶ-ᾷς, il y a aussi la forme si moderne ἴζου (pour ἴζω). En théorie, étant donnée sa fréquence, on pourrait s'attendre à la voir employer indistinctement, en concurrence avec la précédente ; et c'est le cas pour les deux verbes que nous venons de citer. En pratique, l'usage apprend si le mélange est indifférent, ou si c'est l'une des deux formes qui prédomine. Ainsi ἐγλενdίζου s'amuser, fait, à la 2e personne, ἐγλενdί'εις pour ἐγλενdίjεις (dialectal pour ἐγλενdίζεις) ; nous n'avons jamais entendu ἐγλενdᾷς ; de même βε(γ)ενdίζου préférer, fait βε(γ)ενdί'εις, non βεγενδᾷς, etc. Le futur et l'aoriste ne sont d'aucune utilité pour savoir quelle est la conjugaison adoptée, la prononciation étant la même dans les deux cas. C'est l'indicatif présent, ou l'imparfait (ἀτλαdοῦσα — ἀτλάdιζα) qui fournissent le vrai criterium (1).

Sporadiquement on rencontre des thèmes verbaux, différents des deux précédents : σώνου dénominatif, de صوك fin, bout = finir (cf. *J. As.* 1911, p. 327 [p. 112 de notre tiré à part]) ; bιτεύ(γ)ου, usité seulement à la 3e pers. du sing. impersonnelle : bίτsι, c'est fini (cf. encore *ibid.*, p. 270 [p. 55 du tiré à part]) ; σακατεύ(γ)ου estropier, blesser, au lieu de σακατλαdῶ صاقاتلاتمق. On peut expliquer cette dérogation à la loi ordinaire, en admettant que le verbe grec s'est formé non sur le verbe turc, mais d'après le substantif grécisé صاقات = σακάτ'ς ou σακάτ'κους infirme, estropié (2).

*
* *

Tel est, en raccourci, un des aspects du grec dialectal de Roumélie ; aspect, il faut le dire, le moins hellénique, au moins quant à ses origines.

---

(1) Avec la compétence qui le caractérise, dans toutes ces questions de dialectologie grecque où il a été véritablement *bahnbrechend*, le Prof. Hatzidakis nous fit remarquer, dans un entretien privé, que cette forme ἴζου est un type purement métaplastique, né d'une équivoque phonétique. Le futur du type ῶ-ᾷς étant ἤσου, l'identité de son le fait prendre pour un futur ἴσου, d'où retour naturel à l'indicatif présent ἴζου.

(2) Nous regrettons de ne pouvoir parler ici des onomatopées si nombreuses, empruntées au turc, spécialement pour les bruits ou mouvements bruyants. Leur collection, originale et bien inédite, forme, dans le grec de Roumélie, comme une langue *criée* à côté de la langue parlée, (cf. supra, p. 577 bas).

On n'en est pas moins frappé de la sveltesse, et comme de la désinvolture avec laquelle le grec, après s'être résigné, sous la pression des événements, à introduire dans son sein tant de mots, locutions et expressions parfaitement étrangères, a su, par un tour de main bien habile, nous allions dire, bien attique ! leur faire revêtir un semblant de toilette grecque ; bien plus, les incorporer dans son organisme vital et les faire vivre de sa propre vie ! L'opération a été si bien réussie, avec si peu de heurts ou de mutilations de part et d'autre, qu'on est parfois en peine de savoir au juste si c'est à un vocable originairement turc ou grec que l'on a affaire. Témoin le verbe σώνου, tout à l'heure cité, qui peut laisser perplexe sur sa provenance, car σώνω et صوڭ comportent également l'idée de fin, d'achèvement ; telle encore l'expression ἀραdᾶ σεραdᾶ « de temps à autre », où le second mot, turc assurément (صره), ressemble à s'y méprendre au mot grec σειρά, phonétiquement et sémantiquement, (cf. *Journ. As.*, loc. cit., p. 325[110]).

* * *

Au cours de cette communication, nous n'avons pu qu'effleurer la dialectologie du grec de Roumélie. Nous nous y sommes un peu plus étendu dans notre Avant-Propos au Lexique du turc grécisé (*Journ. Asiat.*, p. 69-87 [1-23]). Mais nous avouons que la matière est loin d'être épuisée, et nous sommes assuré que, reprise sur une plus vaste échelle, elle réserverait encore bien des surprises au monde des linguistes et des philologues. Le vocabulaire grec moderne en serait accru de vocables très curieux, à saveur parfois hellénique, que l'on surprend couramment sur les lèvres des paysans thraces, et qui cependant ne sont nulle part consignés, et encore moins expliqués. Je n'en citerai pour spécimens que les mots : γουργῶνα au sens de dinde, dindon (on a aussi γαλλινδίρια dont la provenance est facilement reconnaissable : γάλλος ἰνδικός ('διάνος) coq d'Inde) ; gαgόλι, et ironiquement gάgους, baudet ; σκανgιλίτρα, étincelle (1) ; gουbούσι (ζι), repas pan-

(1) M. le Prof. Thumb a bien voulu nous signaler, pour ce mot, une racine albanaise très approchante, et de sens presque identique.

tagruélique, débauche de boisson ; ζαμακώνου, frapper brutalement (syn. θανατώνου) ; dράβαλα, n. pl., bagages, fourniment, hardes ; etc...

Une excursion scientifique à travers les campagnes de Thrace et de Roumélie vaudrait peut-être une bonne moisson de termes, propres au pays et au temps des Philippe et des Alexandre, et ce serait là un appoint nullement à dédaigner pour le *Dictionnaire Hellénique,* dont le Professeur Hatzidakis se préoccupe à si juste titre !

Le Califat de Yazîd Ier (suite)

PAR H. LAMMENS, S. J.

(cf. MFO, IV, p. 232 seq ; V¹, 79 seq).

XIX

UNE TRIBU ARABE SYRIENNE SOUS LES SOFIÂNIDES

LES BANOÛ ĠODÂM : LEUR GÉNÉALOGIE, SOUS-TRIBUS, LAḪM ET ʿÂMILA. LES BANOÛ ĠODÂM ET LES BANOÛ ASAD. TERRITOIRE ET LOCALITÉS DE ĠODÂM. MADIANITES OU NABATÉENS ? JUDAÏSME ET CHRISTIANISME CHEZ ĠODÂM. PREMIERS RAPPORTS AVEC L'ISLAM. PÉRIODE DES CONQUÊTES. RELATIONS AVEC LES OMAIYADES.

Ici devrait s'arrêter notre tâche. Le drame est terminé. Brusquement le rideau s'abaisse sur l'incendie de la Kaʿba. C'est la fin d'un règne de trois ans, trois ans de désastres (1). La pièce paraît d'ailleurs bien conçue, la trame habile. Impossible d'imaginer une plus grande unité d'action. Pas un instant celle-ci n'a langui, l'intérêt est allé croissant jusqu'à la catastrophe finale.

Voilà, du moins, l'impression produite par l'étude des grandes chroniques, nos guides presque exclusifs. Dans le califat du second Sofiânide, elles n'ont voulu voir que le côté tragique. Leur principale préoccupation s'est bornée à laisser le lecteur sous l'empire de la terreur, d'une sorte de terreur religieuse. Rien ne doit venir le distraire de ces sentiments. Une constatation paraît pourtant surprenante. Dans ce drame, si bien construit, toutes les péripéties se déroulent loin du centre, presque à la périphérie de l'empire. Dans le second acte, c'est tout juste si une scène, visiblement écourtée, se passe à Damas. On ne soupçonnerait pas que cette cité fût

---

(1) cf. Yaʿqoûbi, *Hist.*, II, 302.

alors la capitale du califat : Koûfa usurpe sa place et l'Iraq celle de la Syrie. Fréquemment les grands rôles sont tenus par des personnages de second ordre : Ibn Zobair, 'Obaidallah, les deux Moslim, Śamir ibn Dî'l Ǵauśan. Tout nous parle de l'Iraq, du Ḥigâz. Le calife ? Nos dramaturges s'obstinent à le retenir derrière les coulisses. Sa présence se devine par les ordres sanglants, nécessaires pour précipiter le dénoûment, provoquer la conflagration générale où le tyran disparaîtra avec sa dynastie maudite ! Quant à la Syrie, elle les intéresse moins que le Ḫorâsân et les provinces de l'Asie centrale. A leurs yeux, le califat de Yazîd fut un intermède sanglant, une orgie prolongée pendant trois ans. La vie de l'État ? Elle serait demeurée suspendue. Trois noms résument le règne extérieur de Yazîd : Karbalâ, la Ḥarra, la Ka'ba. Nous croirions manquer à notre tâche, si nous ne nous efforcions de corriger cette colossale erreur de perspective, en d'autres termes, d'écrire l'histoire du califat de Yazîd, où Yazîd figure en personne.

Dans les pages précédentes nous avons longuement exposé les faits extérieurs du califat, moins en considération de leur retentissement parmi les contemporains, que de l'importance que leur accorda la postérité. Le lecteur y a gagné un exposé d'une seule teneur, d'une unité toute factice, obtenue au détriment du personnage principal, le calife Yazîd Ier. Il nous reste à combler cette importante lacune, à étudier le souverain, l'activité déployée par lui dans le gouvernement de ses vastes états, cependant qu'il se trouvait aux prises avec les plus graves difficultés. Nous achèverons de la sorte de nous édifier sur la valeur réelle du second des souverains sofiânides. Pour porter partout la conviction, nous devrions pouvoir disposer d'un dossier plus considérable. L'indifférence, l'hostilité de la postérité n'a pas laissé subsister les documents ouvertement favorables à Yazîd ; son indifférence a laissé périr les *divans* des poètes, comblés de ses bienfaits et admirateurs des qualités personnelles du souverain calomnié.

Dans la révision de ce procès, nous n'avons rien voulu négliger, pas même des fragments en apparence indifférents, égarés parmi les détails de l'histoire littéraire du premier siècle. Cet isolement, le fait de n'avoir pas été accueillis dans les chroniques officielles, leur ont permis d'échapper à

la rage de la réaction antiomaiyade. Nous avons voulu en faire notre profit.

* * *

C'est par la façade, donnant sur le désert, que la Syrie répare les trouées, opérées dans les rangs de sa population par les guerres, les épidémies, la vie trop facile. Au moyen de cette ouverture s'établit comme un appel d'air vivifiant, un incessant échange d'éléments ethnographiques. Depuis plusieurs siècles, la Syrie orientale possédait une nombreuse population arabe (1). Ces tribus se considéraient et étaient effectivement devenues comme indigènes. Elles figuraient au premier rang des « Syriens, اهل الشأم », également détestés et redoutés des Iraqains. Parmi elles, le régime omaiyade recrutait ses meilleurs soldats et ses plus dévoués partisans. Yazîd les connaissait de longue date, depuis les jours de son enfance, passée dans les régions désertiques de la Palmyrène. Des parties de chasse, les villégiatures hivernales et printanières avaient ensuite ramené le prince dans l'Emésène, dans l'Auranitide et sur les plateaux de la Pérée. Ces tribus furent les premières à attirer l'attention du souverain, décidé à poursuivre la politique syrienne de son illustre père.

Nous connaissons déjà les Banoû Kalb, ses oncles (2). Leurs chefs vivaient à la cour, auprès du calife. Nous l'avons constaté au jour de son intronisation. A son tour la grande tribu des Banoû Ǵodâm s'apprêtait à provoquer son intervention. Pour comprendre la portée de l'incident, il nous faut reculer de plusieurs siècles, remonter jusqu'aux origines légendaires de la race arabe.

Nous donnons plus bas l'arbre généalogique traditionnel de Ǵodâm, l'ancêtre éponyme de la tribu. Ǵodâm serait, on nous l'assure, un sobriquet, dont l'interprétation demeure d'ailleurs inconnue. Il s'appelait de son vrai nom 'Amrou ibn 'Adî (3). D'après notre tableau, Ǵodâm était frère de Lahm et de 'Âmila (4). Encore faut-il s'entendre sur

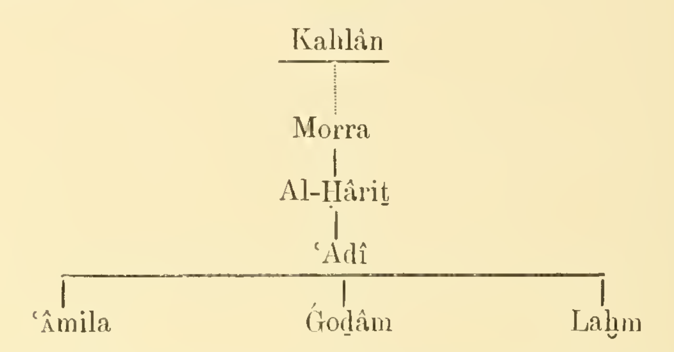
(1) De Goeje, *Mémoire sur la conquête de la Syrie*, p. 1.

(2) Cf. *Mo'âwia*, index s. v. *Kalb*.

(3) Ibn Doraid. *Ištiqâq*, 225 : Ya'qoûbi. *Hist.*, I, 229.

(4) Ailleurs 'Âmila est présenté comme l'oncle de Ǵodâm ; Tab., *Annales*, I, 225, 10.

la valeur de cette indication. Parenté réelle ou supposée, elle correspondait à un état de choses, dûment constatées, à l'époque où l'islam fit son apparition (1). Ce n'était pas la moins bonne des garanties généalogiques : la similitude d'intérêts et d'aspirations. S'unir dans la poursuite d'un même but, partager le même idéal : ce concept ne se trouve-t-il pas à la base du patriotisme, à toutes les époques de l'histoire ?



Les Banoû ʿÂmila formaient une sous-division de Ǵoḏâm. Les Banoû Laḫm constituaient en réalité le rameau le plus ancien, certainement le plus illustre du groupe. Mais au point où nous ont amené les événements, sa vitalité paraissait arrêtée ; à l'encontre des B. ʿÂmila, dont le nom a survécu à toutes les vicissitudes. De bonne heure, le surplus de la population laḫmite s'était déversé sur les pays au Nord de la Péninsule, où elle fonda la principauté arabe de Ḥîra (2). A l'apparition de l'islam, les Ǵoḏâm avaient pratiquement absorbé leurs cousins, les Laḫmites de Syrie. Absorption d'ailleurs pacifique et conclue de commun accord. Au premier siècle de l'hégire, les deux tribus sont d'ordinaire nommées ensemble.

(1) Ou même après le passage de la grande vague des premières émigrations. Comme l'observe Wellhausen, *Reich*, 17-18, les tribus réunies dans les camps militaires, *ǵond* ou *miṣr*, se trouvant en un contact plus intime que jamais, les clans isolés « se joignirent à des fractions de tribus apparentées, afin d'obtenir le bénéfice d'une consistance indispensable... Ainsi s'explique comment les grands groupements acquiren désormais une signification réelle qu'elles n'avaient jamais possédée antérieurement et peut-être ne posséderaient jamais plus dans l'Arabie proprement dite ».

(2) cf. Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 226 ; Ibn Hišâm, *Sîra*, 8.

Comparativement à la *nisbat* Ǵodâmî, celle de Laḫmî se fait rare (1). Dans les batailles islamiques, pendant la conquête de Syrie, au Yarmoûk, à Ṣiffîn, au cours de la campagne contre les villes saintes du Ḥiǵâz, elles marchent sous les mêmes chefs et la même bannière (2). Laḫmî s'était peu à peu réduit à la condition de qualificatif honorifique. Sa saveur archaïque, les souvenirs glorieux qu'il évoquait, produisaient bon effet dans le Gotha de la Péninsule. Mais il cesse de noter pour les Laḫmites le droit à une existence séparée. Quand on les trouve mentionnés isolément, dans les pays à l'Occident de l'Euphrate, on se trompera rarement en comprenant les B. Ǵodâm. Ce sont ces derniers que les chroniqueurs ont en vue.

Notre tableau généalogique attribue au groupe Ǵodâm-Laḫm une descendance yéménite. La théorie n'était pas acceptée partout avec la même facilité. Les oncles fortunés rencontrent toujours pléthore de neveux. Devenus une puissante unité, les Ǵodâm devaient trouver, en dehors de Kahlân, des tribus, désireuses d'enter sur le leur leur propre arbre généalogique. Ces tendances intéressées se donnèrent particulièrement jour, au moment où sévit la lutte entre Qais et Yémen. Ce fut la prétention, émise par les généalogistes de Moḍar (3), en particulier des Banoû Asad ibn Ḫozaima (4).

Vers la fin de la période sofiânide, le sectionnement de la famille arabe en trois fractions principales : Moḍar, Rabî'a, Kahlân ou Yémen avait achevé de se préciser. Les poètes y font appel comme à une doctrine reconnue. Dans ce dernier groupe, Moḍar jettera son dévolu sur les tribus qoḍâ'ites (5), constituant le fond de la population arabe de Syrie. Plu-

(1) Ya'qoûbî, *Hist.*, I, 229, 264 ; Ibn Faqîh, *Géogr.* (de Goeje) 120 ; Balâḏori, *Fotoûḥ*, 59, 136 ; Mas'oûdi, *Prairies* IV, 353; V, 192 ; Ṭab., *Annales*, II, 468 : Iṣṭaḫri (de Goeje), 23.

(2) Mas'oûdî, *Prairies*, IV, 353, V. 192 ; Balâḏori, *Fotoûḥ*; Ṭab., I, 2347, 2348 ; II, 468, 1783.

(3) من شّاب مُضَر ; I. Hiśâm, *Sira*, 50, 5 d. l. Les *nassâba* appartiennent toujours à un parti, dont ils servent les intérêts.

(4) Qotaiba, *Ma'ârif* (Wüstenf.) 50 ; voir plus loin les vers de 'Adi ibn ar-Riqâ' ; Baǵila se voit également tiraillée entre Moḍar et Yémen ; I. Hiśâm, *Sira*, 7, 2 : 49-50.

(5) *Aǵ.*, VII, 77-78.

sieurs tribus qodâʿites, ayant longtemps voisiné avec les Modarites, il ne paraissait pas difficile d'exploiter cette situation. Compter des alliés, des parents au sein de Qodâʿa, ç'eût été le meilleur moyen de contrebalancer l'influence envahissante des Kalbites. Il s'agissait d'être les plus nombreux. Or les Yéménites gardaient une majorité écrasante, si parmi eux on continuait à compter Qodâʿa. La preuve de l'intérêt, attaché à la question, c'est qu'on la fait déjà agiter en présence de Mahomet (1). Les prétentions de Modar visaient surtout Ǵodâm (2). On les présentait comme des Asadites. On consentait toutefois à admettre l'existence de relations anciennes entre les Banoû Ǵodâm et les tribus méridionales. Mais on considérait les premiers comme des Asadites, égarés au milieu des Kahtânites et ayant fini par perdre le souvenir de leur origine (3) primitive.

La thèse était habile, et pour la soutenir, une ingéniosité ordinaire suffisait. Rien de plus variable en effet que le groupement des tribus au désert. On n'avait garde de s'appesantir sur la réalité des liens ethnographiques. Des présomptions, des traditions vagues la remplaçaient (4). En aucun pays, on n'a abusé, comme en Arabie, des qualificatifs de frère, de neveu. Pour leurs alliances, leurs fédérations, les Arabes ne consultaient pas leurs archives généalogiques, mais s'inspiraient des nécessités de l'heure présente. On se disait apparenté, du moment que cette fiction pouvait aider au rapprochement désiré. L'incertitude des origines familiales, l'instabilité du foyer domestique les y encourageaient. Dans l'antique Arabie, les délicates fonctions de généalogiste étaient remises, non à des chartographes, mais au *qâʾif* : à lui de décider dans les cas douteux, dans les naissances d'une légitimité sujette à caution. Ces cas devaient sans doute se multiplier ; car à la Mecque nous voyons ces empiriques accablés de consultations (5).

(1) Yaʿqoûbî, *Hist.*, I, 229.

(2) Yâqoût, *Moʿgam*, III, 706 ; efforts pour compter ʿAkk parmi Modar. Souvent Qodâʿa et Ǵodâm deviennent synonymes, surtout lorsqu'il s'agit de tribus au N. du Ḥiǵâz ; I. S. *Ṭabaq.*, II¹ 95, 2.

(3) Yaʿqoûbî, *Hist.*, I, 229.

(4) Comp. Aḫṭal, *Divan* (éd. Salhani) 300, 1-2, et note 1 du scoliaste : un cas analogue : le poète y réclame pour sa tribu des clans, anciens Taǵlibites, d'après lui.

(5) I. Hiŝâm, *Sira*, 114, 2 d. I. ; cf. Goldziher, *M. S.* II, 185.

A un moment donné de son existence préislamite, Ǵodâm serait, semble-t-il, entré en rapports plus intimes avec les Banoû Asad. La nature de ce rapprochement nous est mal connue. D'accord avec les Asadites et d'autres tribus de Modar, Ǵodâm s'était opposé à la sacrilège entreprise d'un *tobba'* himiarite contre la Ka'ba (1). Alléguant ce souvenir, cet accord passager, les Asadites ne cessèrent jamais de réclamer pour eux les B. Ǵodâm (2). Ils maintiendront ces réclamations jusque sous Marwân II, le dernier souverain omaiyade. A l'appui de leurs prétentions, ils citaient des poésies (3) anciennes, favorables, croyaient-ils, à ces revendications.

L'auteur de l'*Aǵâni* (VII, 77-78) parle ici de vers, fabriqués par Qodâ'a (4), désireux de se rattacher au groupe yéménite. L'apocryphe poétique est le grand fléau de toute l'histoire préislamite ; en ce champ on a déployé une énorme et fatale activité. Mais on s'abuserait, en la mettant exclusivement sur le compte des généalogistes de Qodâ'a. Quand la thèse modarite se voit réduite à citer des vers (5) de 'Abdalmottalib, le grand-père de Mahomet, il convient de se montrer plus réservé. Dans l'occurrence les Qodâ'ites semblent les moins suspects, parce que sous les Omaiyades, ils se trouvaient mieux que d'autres en mesure de se passer d'alliances. Leur situation parmi les Arabes de Syrie les dispensait d'aller chercher des confédérés à l'Orient du désert arabique. Abstraction faite du caractère tendancieux de la poésie arabe, ce qu'on peut déduire des vers allégués, c'est tout au plus l'existence de relations amicales, peut-être même d'un de ces *hilf*, alliances, si fréquentes dans l'Arabie préislamique(6)

---

(1) Tab., *Annales*, I, 1102, 22.

(2) Vers de Komait dans Ibn as-Sikkit, *Tahdîb al-Alfâz*, *Ansâb* (éd. Cheikho), 543 ; Balâdori, *Ansâb*, 25 b. 21 a.

(3) Sur le valeur de cette poésie *généalogique* cf. Goldziher, *M. S.* II, 187. Au 1er siècle un qâdi n'acceptait pas le témoignage d'un Yéménite contre Modar et vice versa : Kindi, *Qâdi* (éd. Gottheil), 39 bas.

(4) Efforts de Qodâ'a pour se rattacher à Ma'add, *Aǵ.*, XI, 160, bas : il doit s'agir de Ǵodâm, à en juger d'après l'expression « entre le Tihâma et la Syrie » (Ibid.).

(5) Celui de Amrou'l Qais n'est guerre concluant, ceux de 'Abid ibn al-Abras sont postérieurs à l'hégire ; Ya'qoûbi, *Hist.*, I, 264.

(6) Cf. Goldziher *M. S.* I, 63 etc.

et disparaissant avec l'occasion fortuite, qui les avait provoquées. De ces *ḥilf* le souvenir était souvent singulièrement fugace. Pour d'illustres chefs, comme Zohair ibn abi Solmâ, on ignorait s'il était *ḥalîf* ou indigène dans sa propre tribu (1). Parfois des mariages entre *ḥalîf* venaient établir des liens plus solides. Il était de règle d'épouser la veuve du ḥalîf, laissée sans ressources (2). Au bout de quelques années, cette nouvelle famille était pratiquement incorporée dans la tribu (3). Nous le voyons par la terminologie du Qoran : entre le maulâ, le ḥalîf, le parent, la distinction finissait par devenir verbale, surtout lorsque le ḥalîf avait de la valeur, de la fortune, le don de la poésie ou de la parole. Dans leurs vers, Farazdaq et Ǧarîr font appel à une vieille alliance entre Tamîm et Kalb (4). Vraisemblablement cette dernière tribu en avait perdu le souvenir, mais il ne pouvait lui déplaire de voir reconnaître l'importance de Kalb par les meilleurs poètes de Tamîm, la grande tribu elle ausssi sollicitée par Qais.

Outre l'importance des Ǵodâmites, ainsi tiraillés entre Moḍar et Kahlân, ces discusions attestent au premier siècle de l'islam, la croyance à leur origine yéménite. C'est la thèse générale, battue en brèche par une minorité moḍarite. Pour se montrer plus affirmatif, il faudrait pouvoir prendre au sérieux les listes généalogiques, dressées par les Arabes (5), ignorer la part considérable de fiction, de considérations subjectives (6) en ce travail artificiel, exécuté à l'aide de traditions incertaines et de poésies, audacieusement falsifiées. Comme le ḥadîṯ, cette œuvre d'ailleurs considérable sert tout au plus à préciser, à affirmer la doctrine généalogique, qu'à *une époque donnée* on s'efforçait de faire prévaloir. Parmi les princi-

---

(1) I. Hiśâm, *Sîra*, 66, 14 ; Ya'qoûbi. *Hist.*, II, 162, 7. Comp. observation de M. Hartmann, *Zeits. f. Assyr.*, XXVII, 44-45,

(2) I. S. *Ṭabaq*, V, 186, haut ; Qotaiba, *Ma'ârif*, 57.

(3) cf. *Aġ.*, II, 80, 2 ; XIX, 144, 12-13.

(4) *Aġ.*, XIX, 25, 1-13.

(5) Cf. Goldziher, *M. S.* II, 177 etc.

(6) Amenant des changements fréquents. « A qui votre clan se rattache-t-il *aujourd'hui*, ممّن انتمر اليوم », demande-t-on dans la 2e moitié du Ier siècle ; cf. Kindi, *Qâḍi*, (éd. Gottheil), 24, 5.

paux intéressés, c'est-à-dire les Banoû Ǵodâm, c'était la descendance sud-arabe (1). En la défendant, Ibn ar-Riqâʿ (2) se fit bruyamment le porte-voix de cette tendance (3). Elle a pu être aussi peu fondée que la prétention opposée. Au plus fort de ces discussions, c'est-à-dire sous les Omaiyades, l'influence, le nombre en Syrie appartenaient aux Yéménites. Désireux de jouer leur rôle en ce milieu, les B. Ǵodâm devaient avoir d'excellentes raisons pour s'y faire bien venir, en se rattachant à la masse. La Syrie omaiyade a toujours éprouvé de médiocres sympathies pour la cause qaisite: لا ربيعة بالوادي, disaient à propos de la Syrie les Rabîʿa de l'Iraq. On aurait pu en dire autant des Qaisites. Politiquement ces derniers ne comptaient pas dans la Syrie des Sofiânides.

Les Ǵodâm formaient d'ailleurs une grande tribu, composée « d'hommes d'action et de beaux parleurs اهل مقال وفعال » (4). Ce n'était pas l'avis de leurs envieux. A les en croire, « lorsque circulait la coupe de la gloire, elle s'éloignait de Ǵodâm ».

اذا كان المدام أدير يومًا   لمكرمة تنحّى عن جذام (5)

Leur prospérité, leurs succès politiques, l'étendue et la richesse de leur territoire, tout cet ensemble leur vaudra encore d'autres attaques ; il explique également (6) les divergences d'opinion sur leur origine et le désir de se les asssocier.

La tribu médinoise juive de Nadîr serait sortie du milieu des Banoû Ǵodâm : elle aurait gardé le nom de la montagne de Nadîr, son séjour primitif, après avoir embrassé le judaïsme. Cette opinion de Yaʿqoûbî et de « beaucoup d'autres auteurs arabes » (7), ne présente rien d'invraisem-

---

(1) Yaʿqoûbî, *Hist.*, I, 229.

(2) ou ar-Raqqâʿ, on trouve les deux orthographes : *Aġ.*, VIII, 179 fait clairement allusion à la forme *Riqâʿ*.

(3) Cf. Ibn Abdalbarr, *Kitâb al-Qasd* (ms. ʿÂśir effendi).

(4) Masʿoûdi, *Prairies*, IV, 238.

(5) Masʿoûdi, *Prairies*, VI, 147.

(6) Ibn Faqîh (de Goeje), 120.

(7) Comme s'exprime Masʿoûdi, *Tanbîh* (de Goeje), 246, d. l. ; Yaʿqoûbî, *Hist.* II, 49. Ce dernier renseignement n'est donc pas « völlig vereinzelt » comme affirme R. Leszynsky, *Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds*, p. 11.

blable. Les établissements des Ǵodâm touchaient au territoire médinois. Cette tribu intelligente subira toujours l'ascendant d'une civilisation supérieure. En Syrie nous la verrons adhérer au christianisme. Rien ne nous autorise à suspecter ici une tendance, elle aurait laissé d'autres traces dans la tradition écrite. D'autre part, les Ǵodâmites n'auront pas inventé eux-mêmes leurs relations généalogiques avec les juifs, si malmenés par le Qoran. Quel intérêt à se rattacher à des vaincus ? Ç'eût été gratuitement prêter le flanc à la satire. Ainsi dans ses controverses poétiques avec sa femme ansârienne, Rauḥ ibn Zinbâʿ ne cesse de faire allusion à l'origine juive, attribuée aux Auxiliaires de Mahomet (1).

Au milieu de l'anarchie politique de l'Arabie, du morcellement des tribus, causés par l'appauvrissement des habitants (2), par le déplacement des voies commerciales, on découvre des essais de reconstitution, de groupement. Cette réaction contre l'émiettement politique permet toujours de supposer l'existence d'intérêts communs, forçant les Bédouins à faire au bien général le sacrifice de leurs instincts séparatistes. Elle atteste ensuite la possession d'un pays, capable de sustenter des agglomérations humaines plus denses. Or, au moment où le pouvoir arabe s'implantait en Syrie, nous voyons le nom de Ǵodâm servir à désigner une vaste confédération, occupant les districts, compris entre le Ḥiǵâz et le midi de la Syrie. Dans la *Bâdiat aš-Šâm* (3), la ligne de leurs établissements coupait en diagonale les régions à l'Est de la Transjordanie ; vers le Nord, ils rencontraient un groupement, encore plus puissant, celui des Banoû Kalb (4). Du côté de l'Arabie leurs campements les plus méridionaux touchaient presque aux *ḥarra*, voisines de Médine ; ils s'éparpillaient dans le long couloir de Wâdi'l Qorâ, dans les environs de Taboûk et des palmeraies d'Aila (5). Vers le couchant ils longeaient la presqu'île du Sinaï

(1) Aǵ., VIII, 139.

(2) Phénomène économique plus que géologique. Cf. Caetani, *Studi di Storia orientale*, I, 334.

(3) Iṣṭaḫri, 23 ; I. Ḥauqal, 104 (éd. de Goeje).

(4) Cf. *Moʿâwia*, 281 etc. Laḥm dans le Ḥaurân ; Hamdâni, *Ǵazîra*, 131, 5 etc.

(5) Sous Mahomet l'expédition de Taboûk aurait visé un rassemblement de Ǵodâm.

et se trouvaient à cheval sur la frontière égyptienne (1). Aussi seront-ils les premiers à suivre ʿAmrou ibn al-ʿÂṣi, pénétrant dans la vallée du Nil (2).

Ils occupaient de la sorte un vaste ensemble de déserts, de steppes, renfermant des oasis et de bons pâturages : objets d'envie pour les faméliques Bédouins de l'Arabie. Ceux-ci venaient s'y réfugier en temps de sécheresse ; le voisinage de la Syrie, le bénéfice d'un climat plus humide y rendaient moins dures les conditions d'existence (3). L'ensemble du domaine de Ǵodâm présentait un territoire aux limites mouvantes, selon que la tribu se trouvait ou non en mesure de les maintenir ou de les porter plus avant. Les énergiques B. Ǵodâm ne manquaient pas à ce dernier devoir. Fils d'une Ǵodâmite, le poète Ǵamîl rend ce témoignage à ses oncles maternels (aḫwâl) :

« Depuis l'Egypte et Doû'l Qorâ jusqu'à la Syrie, ils défendent leur territoire sacré et profane » (4).

La masse de la tribu se composait de Bédouins, de pasteurs nomades. Un certain nombre pourtant de Ǵodâmites avaient passé à la vie sédentaire. A ceux-là on attribue les localités de ʿAmmân, Maʿân, Adroḥ, Madian, Ġazza (5). Au regard de cette dernière cité, le renseignement ne peut évidemment être pris au sérieux. Pour Maʿân, on l'a déduit du récit de la malheureuse expédition de Moûta (6), et aussi de l'histoire de Farwa ibn ʿAmrou. Ce Ǵodâmite, fonctionnaire byzantin, aurait, assure-t-on, résidé

Laḫm etc. ; Balâdori, *Fotoûḥ*, 59 ; Ibn Ḥauqal, 104. Des éclaireurs ǵodâmites convoyèrent à distance la colonne musulmane en partance pour Moûta, dans toute la longueur du Wâdi'l Qorâ.

(1) A ʿAriš : Yaʿqoûbi, *Géogr.*, 330 ; Yâqoût, *Moʿgam*, II, 796.

(2) Cf. Caetani, *Annali*, IV, 110, 322 : pour le territoire de Ǵodâm, voir encore Hamdâni, *Ǵazira* (éd. D. H. Müller), 130.

(3) *Aġ.* XI, 86.

(4) من حلّ وحرام = l'ensemble de leur territoire ; je doute que حرام vise ici un sens spécial, (peut-être *ḥimâ* ?) ; *Aġ.*, VII, 100, 2 d. l. ذو القرى = وادي القرى

(5) Hamdâni, *Ǵazira* (éd. D. H. Müller) 129 ; *Osd*, IV, 178 ; Ḥassân ibn Ṯâbit, *Divan* (éd. Hirschfeld) 89, 2.

(6) Il en sera question plus bas.

« à Ma'ân et dans les environs » (1). Mais on aurait tort de serrer la valeur de cette donnée. Elle doit montrer la diffusion de l'islam du vivant du Prophète et préparer les esprits à la thèse de son universalisme. Pour trouver des groupes de Godâm *hâdirîs* ou sédentaires, il faudra attendre l'époque des Omaiyades (2). Auparavant ils n'ont habité ni possédé aucune ville proprement dite. Contentons-nous de comprendre que les dépendances, l'*hinterland* désertiques de ces localités appartenaient aux B. Godâm, qu'ils s'entendaient à profiter de cette situation, à exploiter les routes commerciales, traversant ces territoires et reliant le Higâz à la Syrie et à l'Egypte. Ces routes (3) comptaient parmi les plus anciennement mentionnées dans les annales de l'humanité et ces villes en marquaient les plus importantes stations. C'était pratiquement mettre les citadins sous leur dépendance, créer des relations, habilement exploitées par ces Bédouins retors.

Le trafic de ces régions leur devenait tributaire et se voyait dans l'obligation d'emprunter leur concours en qualité de guides, de convoyeurs, de protecteurs. A ces titres divers, ils recueillaient les taxes, perçues sur les caravanes, traversant leurs déserts, s'arrêtant auprès de leurs puits, en retour de la sécurité, du ravitaillement, et d'autres services qu'ils s'ingéniaient à rendre indispensables (4). Même pour les caravanes organisées pour le compte de puissants patrons, comme les rois de Perse, les princes de Hîra, on ne pouvait se passer d'un *hafîr* ou protecteur bédouin. C'était généralement un saiyd considérable. Il assumait la responsabilité, mais savait se faire payer, à lui et aux siens, cette sorte d'assurance commerciale (5). Dans le désert, les conditions physiques réduisent fatalement les marchands à la dévotion des nomades (6).

---

(1) I. Hišâm, *Sira*, 958.

(2) Cf. *Ag.*, VIII, 179, 9. Comp. le travail de R. Hartmann, cité plus loin.

(3) Entre le désert et la ligne des monts de la Pérée : elles menaient jusqu'au point, où Basra surveillait l'entrée de la Damascène et de l'Auranitide, cette dernière le grenier de l'Arabie occidentale.

(4) Cf. notre *République marchande*.

(5) Bakrî, *Mo'gam*, 632. I. Hišâm, *Sira*, 118, 3 ; Fraenkel, *Aram. Fremdw.*, 176 ; *Ag.*, XIX, 75,9.

(6) Cf. Fraenkel, *op. cit.*, p. 179.

En bordure des pays cultivés, les Ǵodâm possédaient en pleine propriété des villages (1), des domaines exploités pour leur compte par des paysans, devenus leurs fermiers. Quant aux autres sédentaires, ils se voyaient forcés d'implorer ou d'acheter leur amitié par le paiement de taxes ou par l'abandon d'une partie des récoltes. Sur les confins de la civilisation et de la barbarie, dans la zone indécise, où le pouvoir de la société cesse d'être une protection efficace (2) pour l'individu et les groupes isolés, cette entente, cette collaboration plus ou moins forcées entre les divers éléments ethnographiques, s'imposent comme inévitables. La suprême habileté des Qoraiśites fut de tourner cette situation à l'avantage de leur commerce. Il faut attirer les Bédouins de son côté, pour ne pas les avoir contre soi. Cette situation s'est perpétuée jusqu'à nos jours, dans les mêmes parages et au profit des descendants modernes des B. Ǵodâm ; si, toutefois, comme l'affirme Qalqaśandî, les Banoû Ṣaḫr comptent Ǵodâm parmi leurs ancêtres (3). On comprendra maintenant en quel sens les auteurs, cités plus haut, ont pu leur attribuer la possession de Ǵazza et des cités du *limes* syrien.

Une qaṣîda de Ḥassân ibn Ṯâbit (4) énumère une série de localités, attribuées aux Ǵodâmites. Outre la ville de Ǵazza nous y lisons les noms de Al-Maʿîn, Al-Ḫabt, Al-Marroût etc. Malheureusement la pièce en question manque d'*envoi* et aucun en-tête ne vient suppléer à ce silence.

---

(1) Comme celui possédé dans la Balqâ' par l'Omaiyade Aboû Sofiân : Balâḏorî, *Fotoûḥ*, 129, 6.

(2) Comp. R. Hartmann, *Das Eindringen der Araber ins Ostjordanland*, dans *Beitr. z. Kenntniss des Orients*, VIII, 150-52.

(3) Cf. Qalqaśandî, *Nihâiat al-arab* (ms. Paris) 75, 119. Il mentionne الدجاعنة بطن من بني صخر من بني جذام من قحطان منازلهم من حول الكَرَك ويقال الدعجون, puis المطارنة (sic) autre clan de جذام d'après Qalqaśandi. Il leur a déjà assigné les « environs de Karak » ; il les montre ailleurs occupant exactement le pays de Ǵodâm منازلهم ما بين تيماء وخَيبر والشام. D'après Qalqaśandi « Banoû Mahdî » serait le nom moderne des Ǵodâm du Balqâ : وهم بطون كثيرة وافخاذ متسعة منهم... اليعاقبة والمطارنة والمجابرة والسماعنة. Ces noms conservent une forte saveur chrétienne. Le جبل بني المَهْدي — le nom a embarrassé le D^r^ R. Hartmann, *Der Islam*, année 1911, p. 140, — doit signifier le pays des Banoû Ṣaḫr.

(4) *Divan*, LXXXIX, éd. Hirschfeld.

Malgré l'assertion du scoliaste (1), il reste à prouver qu'elle regarde les B. Ǵodâm. Mais le contrôle devient difficile à exercer : plusieurs de ces localités étant impossibles à identifier et ignorées par les anciens géographes. Vraisemblablement Ḥabt (2) a appartenu aux Kalbites. Marroût semble devoir être cherché au midi du Ḥigâz (3). Si dans la pièce de Ḥassân, on a pensé à Ǵodâm, c'est par suite de la mention de Ǵazza, — considérée par certains, à tort évidemment, comme leur appartenant,—puis de Ma'în. On a voulu y reconnaître une autre forme de Ma'ân. Cette opinion extrêmement ruineuse se trouve en effet soutenue par le scoliaste de Ḥassân (4). On voit à la suite de quelle série d'hypothèses croulantes, on a pu reconnaître le pays de Ǵodâm dans cette qaṣîda du chantre médinois.

La *Sîra* du Prophète signale, comme leur appartenant encore, *Dât as-Salâsil,* un point d'eau non identifié jusqu'ici (5). On le dit « derrière le Wâdi'l Qorâ وراء وادي القرى à dix jours de Médine » (6). Ajoutez *Dât-Aṭlâḥ,* également au nord du Wâdi'l Qorâ, mais en Syrie. Car pour les Arabes de la Péninsule, la Syrie — on l'affirme du moins (7)—commencerait à partir du Wâdi'l Qorâ. Syrie et terre de Ǵodâm devenaient fréquem-

(1) Trop souvent incomplètement informé.

(2) Bakrî. *Mo'gam*, 66, 202-03.

(3) Cf. Bakri, *index* مَرُّوت ; d'après Yâqoût, *Mo'gam*. IV, 504, من ديار ملوك غسّان . Malgré la mention de Ǵodâm dans le vers d'Aboû Ḏo'aib (Ibn Sikkit, *Tahḏib*. éd. Cheikho, 63), les localités citées n'appartiennent pas à cette tribu : cf. Bakri *Mo'gam*, index, s. v. شابة ; Aḫṭal, *Divan* (éd. Griffini) 69,9 et l'index, où Marroût est orthographié *Marwatt*, مَرْوَتّ , comp. Aḫṭal (éd. Salhani) 229, note d.

(4) Bakrî. *Mo'gam* 190, 2-6 ; 500 ; Yâqoût. *Mo'gam* IV, 581.

(5) بارض جذام , Bakrî, *Mo'gam*, 779-80 ; pas dans Yâqoût : ils l'auraient possédé en commun avec les B. Bali ; cf. Schleifer dans *Enzyk. Islâm*. I, 642, 2 col. ; comp. Aḫṭal, *Divan* (éd. Salhani) 148,5 : de Goeje, *Mémoire sur la conquête de la Syrie*, 8.

(6) I. S. *Ṭabaq*., II[1], 94, d. 1 ; 95, 1.

(7) Je n'en suis pas persuadé. Cette doctrine géographique provient du ḥadiṯ : بعد اتقلابي من ارض الروم fait-on dire au Prophète après l'expédition de Taboûk : il était donc sorti de l'Arabie ! Si les juifs continuent à résider à Wâdi'l Qorâ, c'est parce que ce dernier point n'appartient plus au جزيرة العرب . Tout cela est artificiel. Ibn Hiśâm, *Sîra*, 984 ; Ṭab., I, 1604, 16. Le Ḥigâz c'est ما حجز بين اليَمَن والشام ; Hamdâni, *Ǵazîra*. 48, 3 ; 50, 23.

ment synonymes (1). Inutile d'interroger ici les géographes ; ces noms leur étant seulement connus par la *Sîra*. Ils peuvent n'avoir pas été des toponymes (2) vraiment indigènes et permanents, mais des noms de circonstance. L'école médinoise est généralement mal informée sur la géographie des districts, situés au Nord du Ḥigâz. Une autre possession de Ǵodâm, c'est la Ḥismà, vastes étendues, situées au Nord de Wâdi'l Qorâ (3), entre Aila et Taboûk, terrains de pâturage, très visités de nos jours par les Bédouins (4). L'an 8 ou 10 H., un chef ǵodâmite, après être entré en relations avec Mahomet, doit se retirer dans la Ḥarrat ar-raǵlâ' (5), au pays de Balqain, entre Médine et la Syrie. Cette ḥarra devait vraisemblablement toucher au pays de Ǵodâm. Tribu riche d'ailleurs, puisqu'un de leurs campements de la Ḥismâ, surpris par les hommes de Mahomet, se vit enlever en une fois 1000 chameaux, 5000 brebis, plus cent prisonniers des deux sexes (6).

On a présenté ces B. Ǵodâm comme les descendants des Madianites (7). Ils occupaient le territoire, assigné aux Madianites (8). Fréquemment le Prophète Śo'aib est présenté comme un Ǵodâmite (9). Quand la députation des B. Ǵodâm vint trouver le Prophète, il les qualifia de « gendres de Moïse. Le Messie lui-même prendrait femme parmi eux et

(1) Aǵ., I, 15,15 : « Syrie, terre de 'Akk et de Ǵodâm ».

(2) ذات السلاسل est-il même un nom géographique ?

(3) من وراء وادي القرى : Wâqidi (Kremer) p. 5.

(4) Toujours appelée حسمى جذام : I. Hiśâm. *Sira*, 975 : Aboû 'Obaid. *Ǵarib*, 303a ; Hamdâni, *Ǵazira* (éd. D. H. Müller) 129 ; Yâqoût, *Mo'ǵam*, I, 212, II, 267 ; on y plaçait parfois la mystérieuse *Iram* ; cf. Yâqoût, I, 212.

(5) Ṭab., *Annales*, I, 1740 ; 1155-56 : Yâqoût, *Mo'ǵam*, II, 248.

(6) I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 64.

(7) Cf. *'Iqd*[2], II, 55 ; *ZDMG*, XXIII, 572-73.

(8) Bakri, *Mo'ǵam*, 135, 159, 516 ; on y place Madian بالشام تلقاء غزة, Madian en Syrie et en face de Ǵazza » ; 517 ; on dit que Madian est du pays de Ǵodâm et « le Prophète Śo'aib un Ǵodâmite ».

(9) Certains auteurs ne nomment pas Ǵodâm a propos de Śo'aib et de Madian. Ils se demandent s'il appartenait aux races éteintes دارزة : Qotaiba, *Ma'ârif* (Wüst) 21 ; Mas'oûdi, *Prairies*, I, 93 ; III, 301 ; *'Iqd*[4], II, 45, 26.

aurait des enfants » (1). Le Qoran (**13**, 38) ayant parmi les caractéristiques des Prophètes, indiqué celui de fonder une famille, ʿIsâ se devait de vérifier cette condition « avant la résurrection » (2). Mais on se demande pourquoi on a de préférence songé ici à Ǵoḏâm ? Il est permis de soupçonner l'intervention d'un moḥaddiṯ ǵoḏâmite, heureux de polémiser contre le célibat chrétien et d'allier le Messie à la famille arabe.

Nous rencontrerons d'autres preuves de l'activité des traditionnalistes de Ǵoḏâm, empressés à découvrir pour les leurs des titres de gloire. Leur descendance madianite me paraît une question assez oiseuse. Avec non moins de vraisemblance nous pourrions, dans les B. Ǵoḏâm, reconnaître les successeurs des Nabatéens. Ils occupaient le même pays, celui-là même, couvert par les inscriptions nabatéennes, depuis le Ḥaurân jusqu'à Ḥigr dans le Ḥigâz (3). Ils avaient hérité leurs traditions politiques, surtout leur esprit d'initiative ; comme eux grands voyageurs par terre et par mer. Quand le Ṣaḥâbî Tamîm ad-dârî, un Laḫmite, aborde dans l'île de l'Antichrist, il se trouve en compagnie de Ǵoḏâmites. Plusieurs de leurs localités sont appelées « ḥigâziennes, syriennes, égyptiennes ». Telles Maʿân et Wâdi'l Qorâ (4). Ces expressions pittoresques indiquent la variété de leurs relations commerciales. Comme les anciens maîtres de Pétra, les Ǵoḏâm exploitent de leur mieux leur position géographique, leur situation d'intermédiaires entre les pays de culture et le monde barbare, prêts à trafiquer de l'union comme de la discorde des deux sociétés ; alternativement brigands et marchands. Leurs chiens passaient même pour les plus voleurs de la Péninsule (5) !

Leur langue, leur organisation sociale, leurs relations avec les tribus de l'Arabie leur permettent de s'en faire accepter en qualité de com-

---

(1) Bakri, *Moʿǵam*, 517. Des auteurs attribuent encore à Ǵoḏâm la حرّة النار , Yâqoût, *Moʿǵam*, II, 252.

(2) لا تقوم الساعة . Dans *The Cathol. Encyclopedia*, article *Madianites*, les Μαδδηνοί de Procope désignent non ces derniers, mais le groupe de *Maʿadd*.

(3) Cf. *CIS*, II[1], Inscriptions nabatéennes.

(4) Cf. Maqdisi, *Aḥsan at-taqâsim* (éd. de Goeje) 84,4.

(5) فيهم لصوصيّة واغارة على امتعة الناس حتى ان كلابهم اضرّ كلاب ارض تسرق ما يسرق مثله الكلاب Yâqoût, *Moʿǵam*, II, 796.

patriotes. D'autre part leur vernis de christianisme, les rapports de leurs chefs avec les cités syriennes, avec le gouvernement byzantin les introduisaient dans le monde occidental. Situation complexe, où ces équilibristes se sentaient à l'aise. Quoique décidés à garder le contact avec les deux sociétés, fréquemment en lutte, ils s'arrangeront de façon à se tenir toujours du côté du plus fort.

Personnellement leurs préférences les inclinaient vers les compatriotes de la Péninsule, leurs clients et fréquemment leurs alliés. Mais ces préférences n'allaient pas à leur faire sacrifier les lucratives relations avec le gouvernement impérial, détenteur de l'*annona* et des marchés syriens et égyptiens. De là, une politique ondoyante, oscillant invariablement du côté le plus avantageux à leurs intérêts. Leurs chefs acceptent de Byzance les bâtons de commandement, la surveillance d'une section du λιμιτον (1). Tout en les distinguant aux yeux des nomades, ces honneurs leur permettent d'écarter des concurrents dangereux. Ainsi avaient agi leurs voisins du nord, les Ġassânides. Ce sera leur ligne de conduite au début de l'hégire ; elle décidera de leur attitude entre le Prophète et ses ennemis qoraišites, comme plus tard entre les Byzantins et les Arabes envahisseurs. Tout cédera devant la claire perception de leurs intérêts matériels. Sous ce rapport, ils se montreront les plus arabes de leurs compatriotes. Au point de vue religieux, ils n'afficheront pas un moindre éclectisme.

Les Juifs du Ḥigâz n'auraient pas — on l'a cru longtemps — exercé de prosélytisme (2). Cette théorie a été directement inspirée par l'école médinoise : celle-ci ne reconnaît aux Juifs que des qualités passives. A tout prix les Anṣârs ont voulu voiler les progrès inquiétants du mosaïsme dans leurs rangs. Sans l'intervention énergique de Mahomet, le judaïsme était en train de conquérir Médine. Certains clans anṣâriens avaient seuls réussi à se préserver des atteintes d'une propagande, déjà fort avancée dans les autres milieux médinois. On aurait pu le supposer *à priori*, en dé-

(1) Le ليميطون de Elias Nisibenus (éd. Brooks) coll. Chabot, 118.

(2) Cf. Wellhausen, *Reste*², 230.

pit des dénégations intéressées des mohaddit de Yatrib. Une civilisation supérieure s'impose nécessairement à sa voisine, moins armée pour la lutte (1). C'était la situation des Hébreux de Médine vis-à-vis des clans arabes de Yatrib, intellectuellement si peu développés (2). On s'en apercevra au moment de l'arrivée parmi eux des Mohâgir de Qoraiś.

Ce fut également le cas des B. Ǵodâm. Au sein de leurs clans les plus rapprochés du territoire médinois, le judaïsme avait fait des prosélytes (3). Parmi ceux du Nord, le voisinage de la Syrie, de l'Egypte, de la presqu'île du Sinaï, un centre d'attraction pour les Arabes, tout cet ensemble avait favorisé la diffusion du christianisme. On aboutit à la même constatation chez tous les Arabes, demeurant à la périphérie de la Péninsule, depuis le golfe persique jusqu'à celui de Qolzom. L'ancien fétichisme arabe n'avait pas la force de résister à la poussée de religions, fortement organisées, surtout, lorsque comme l'Evangile, elles avaient derrière elles le prestige de puissants Etats : un avantage refusé au judaïsme. A un degré plus ou moins avancé, ces Arabes s'étaient donc laissé pénétrer par le christianisme. Plusieurs de ces tribus poussant, comme les Ǵodâm, leurs ramifications jusqu'au cœur de l'Arabie, il est permis de supposer que leur action, combinée à celle de leurs coreligionnaires du Yémen, du Yamâma, de Bahrain, aurait bientôt conquis le désert à la religion du Christ (4). Le Qoran vint se mettre à la traverse de ce mouvement civilisateur. A l'approche de l'islam, nous voyons les B. Ǵodâm figurer parmi les *Mosta'riba,* tribus arabes ralliées à Byzance et au

---

(1) Cf. Ya'qoûbi, *Hist.*, I, 298 : وتهوّد قوم من الأوس والخزرج ... لمجاورتهم يَهودَ خيبر وقُريظة والنضير : comp. R. Leszynsky, *Die Juden in Arabien*, 33. quelques bonnes références. Nous comptons reprendre la matière.

(2) Ainsi un clan des B. Bali, réfugié à Taimâ', y adopte le judaïsme ; cf. Schleifer dans *Enzyk. Islâm*, I, 643, 2 col. La *Sira* nous montre constamment les Médinois, créanciers des Juifs (cf. I. S. *Tabaq.*, II[1], 21-23), sans en excepter le Prophète. Les Mohâgir de Qoraiś semblent s'être montrés plus adroits et avoir su mieux se défendre.

(3) Ya'qoûbi, *Hist.*, I, 298.

(4) Wellhausen, *Reste*[2], 231 admet le fait pour « le Nord de l'Arabie, depuis le Golfe Persique à l'Erythrée » : comp. Caetani, *Studi*, I, 302. Une variante de Zohair (14, 6) fait jurer ce poète par les « ansâb de Oqaisir », divinité honorée par Ǵodâm ; cf. Wellhausen, *Reste*, 62.

christianisme (1). En faisant le détail de ces « Mosta'riba » le premier nom à se présenter sous la plume de nos chroniqueurs est généralement celui de Ǵodâm. Leur christianisme devait donc être bien avéré pour avoir produit cette impression sur les annalistes du second siècle.

Christianisme d'ailleurs bien superficiel comme celui de tous leurs compatriotes ! Nulle part je n'ai rencontré la mention d'une hiérarchie chrétienne au sein de Ǵodâm, comme nous la voyons parmi les Taġlibites, si tenaces dans leurs convictions. Celles de Ǵodâm ne résistèrent pas longtemps à l'islam ou plutôt aux avances du nationalisme arabe, abrité sous la bannière de l'islam. Ils cèderont moins devant une doctrine nouvelle que devant les perspectives, ouvertes à leur ambition par les conquêtes arabes. Quand ils verront les grossiers Bédouins du Ḥiǵâz culbuter les Byzantins, ils accourront prendre part à la curée. Puisque l'islam devait faciliter cette participation, ils se résigneront d'assez bonne grâce à l'embrasser, après avoir pu constater la ruine irrémédiable du christianisme (2) en Arabie.

Pourtant leurs premiers rapports avec l'islam naissant ne furent guère amicaux. Réfugié à Médine, Mahomet semble bien avoir tenté d'abord d'y transporter la prospérité commerciale de la Mecque. C'était de bonne guerre et combien fructueuse ! Puisque Allah l'avait rapproché de huit jours des marchés syriens, c'était apparemment pour le voir utiliser cet avantage. Cette politique ne pouvait sourire aux Ǵodâmites. Ils en-

(1) Cf. Ibn Baṭriq (éd. Cheikho) II, 13, 22 ; Ǵâḥiẓ. *Haiawân*. VII, 66 : Balâdorî, *Fotoûḥ*, 135 ; Ya'qoûbî. *Hist.*. I, 298.

(2) Après beaucoup d'autres, M. R. Leszynsky (*op. cit.*, 33 et passim) oppose la ténacité des Juifs arabes à la défection de leurs compatriotes chrétiens. Cette antithèse nous paraît fallacieuse. Pour rétablir l'égalité dans la comparaison, il faudrait l'existence d'une tribu arabe juive indépendante et nomade, examiner quelle eût été son attitude au milieu de la fièvre des conquêtes arabes mondiales, quand elle aurait reçu l'invitation d'y prendre part. Cette délicate tentation a été évitée aux juifs de l'Arabie, partout réunis en groupes compactes, à l'encontre de Kalb, de Ǵodâm..... Auraient-ils résisté plus longtemps que les Taġlib, les Tanoûḫ? En leur qualité de sédentaires, la formation religieuse chez les Juifs, était plus avancée que chez les Bédouins chrétiens de l'Arabie.

tendaient rester les intermédiaires entre la Syrie et le Ḥigâz ; il tenaient médiocrement à voir prendre pied au Sud de leur territoire une seconde « république marchande », formée sur le patron de la république mecquoise, sous l'énergique impulsion d'organisateurs comme Aboû'l Qâsim. Etablis à Médine, les trop habiles Qoraiśites leur parurent des concurrents redoutables. Qu'adviendrait-il s'ils parvenaient à communiquer aux indolents Médinois leurs aptitudes commerciales ? On ne s'étonnera donc pas de voir un Ǵodâmite se charger d'avertir Aboû Sofiân de l'attaque, méditée par Mahomet contre sa caravane, à son retour de Syrie (1). On s'expliquera également les invectives de Ḥassân ibn Ṯâbit (2) contre les B. Ǵodâm. L'a-t-il fait par ordre de son patron ? Cette hypothèse n'est pas exclue, mais rien aussi ne l'impose. Entre voisins, comme les Ǵodâm et les Anṣârs, les points de contact devenaient fréquemment des occasions de conflit. En Arabie, le long des confins désertiques, sédentaires et nomades vécurent toujours en mauvaise intelligence. Pour les Bédouins, les palmeraies, les cultures de Médine (3) demeuraient une perpétuelle tentation : nous le savons par la *Sîra*.

Organe des Anṣârs, Ḥassân accuse leurs voisins Ǵodâmites de traîtrise (4). C'est une des imputations les plus habituellement exploitées par la satire arabe. S'il fallait la prendre à la lettre, la Péninsule n'aurait abrité que des traîtres. Ramassant tous ces traits, le Śo'oûbite 'Allân composera plus tard une collection complète de *Kitâb al-Maṯâlib*, toute une littérature infamante. Aucune tribu ne sera épargnée : Ǵodâm pas plus que les clans aristocratiques de Qoraiś (5). Une autre accusation, lancée par Ḥassân (6) contre les premiers, est celle d'immoralité, à peine

(1) Wâqidî (Kremer) 21, 13, 19 ; éd. Wellh. p. 40.

(2) *Divan* (Hirschfeld) : certains n^os, comme 26, 89, 190, 192 sont des doublets.

(3) Même situation à Ḫaibar, où les Juifs doivent s'allier avec leurs voisins de Ġaṭafân et de Solaim, alliance où le sédentaire paie pour être protégé contre d'autres brigands.

(4) Si toutefois il faut leur appliquer les n^os 89 et 192 du Divan ; ce qui n'est nullement prouvé.

(5) Flügel, *Fihrist*, 105-06 ; *Maṯâlib* de Ǵodâm, mentionnés p. 106, 13 ; comp. Goldziher, *M. S.*, I, 191-92.

(6) *Divan* (Hirschfeld), 26, 2.

moins fréquente (1). Seulement elle prend un développement particulièrement dégoûtant (2), en passant sur la lyre du chantre, « inspiré par Gabriel ».

Les B. Ǵodâm paraissent avoir médiocrement cultivé les muses. ʿAdî ibn ar-Riqâʿ formera une exception sous les Omaiyades. On peut lui adjoindre sa propre fille et le noble chef Rauḥ ibn Zinbâʿ (3). Triade poétique d'une valeur assez médiocre. Si c'est peu pour une tribu aussi nombreuse, on pourra y reconnaître une nouvelle preuve de ses tendances utilitaires (4).

Au lieu de s'amuser à répondre aux satires de Ḥassân, les B. Ǵodâm s'attaquèrent aux caravanes médinoises. La *Sîra* leur attribue une série de méfaits, commis au détriment de personnalités mal connues, malgré la célébrité que leur fait ce recueil. Ils dépouillèrent Daḥia ibn Ḫalîfa, l'agent commercial et politique de Mahomet, à son prétendu retour de chez Héraclius. Afin de venger l'insulte, Mahomet envoya contre eux une expédition, commandée par son favori Zaid ibn Ḥâriṭa. L'entreprise ne réussit-elle pas ? Quelques années après, ils dépouillèrent une seconde fois le même agent kalbite (5).

Dans l'intervalle, le ḥanîf Zaid ibn ʿAmrou avait été tué au pays de Ǵodâm. Son ami Waraqa ibn Naufal le pleura (6). A son tour, Waraqa revenait de Syrie avec l'intention de rejoindre Mahomet à Médine. Une pièce apocryphe le fait soupirer après ce bienheureux moment ; elle se termine par ce pressentiment pessimiste :

« Si je viens à périr, eh bien ! personne ne peut lutter contre le destin » (7) !

Comme Zaid, il fut tué en arrivant au pays de Ǵodâm (8). Après

(1) Cf. Caetani, *Studi*, I, 331, et passim.
(2) Par ex. : *Divan*, n° 190, 2.
(3) *Aǵ*., VIII, 139 ; voir plus bas.
(4) Même constatation à la Mecque.
(5) Ṭab., *Annales*, I. 1555-56 ; 1741 ; I. S. *Ṭabaq.*, II¹, 63-64.
(6) I. Hiśâm *Sîra*, 149.
(7) I. Hiśâm, *Sîra*, 121-22.
(8) Balâḏorî, *Ansâb*, 64a ; Boḫârî, *Ṣaḥîḥ* (Krehl), II, 352.

avoir exploité le personnage de Waraqa et des ḥanîf précurseurs (1), la *Sîra* s'en débarrasse, au moment où ils commençaient à devenir gênants. Le poignard ǵodâmite délivre du souci d'expliquer leur indifférence, leurs hésitations à embrasser l'islam, le credo de leurs prétendus rêves !

Pour maintenir la liberté des communications avec le Nord — question vitale pour Médine, en lutte avec la Mecque et avec les Bédouins du Naǵd — le Prophète se décida à envoyer au pays de Ǵodâm un de ses meilleurs auxiliaires, ʿAmrou ibn al-ʿÂṣi, à la fois capitaine et diplomate ! Sa mère étant originaire de ces régions (2), Mahomet nourrissait l'espoir de l'y voir plus facilement se créer des intelligences. Les B. Ǵodam devinèrent-ils le plan, voulurent-ils garder pour eux-mêmes l'exploitation du transit ? Ils s'opposèrent à la marche de ʿAmrou. En Egypte il verra les Ǵodâm à ses côtés ; cette fois il dut réclamer des secours à Médine. Leur arrivée, la présence des grands Ṣaḥâbîs, Aboû Bakr, ʿOmar, Aboû ʿObaida, lui permirent seulement de se retirer en bon ordre vers le Sud (3).

Dans cette première résistance à l'islam, certains Ǵodâmites semblent pourtant avoir fait bande à part et même négocié avec Médine (4). Au sein de puissantes tribus, surtout lorsque comme Ǵodâm, elles couvraient une superficie considérable, l'unité d'action ne pouvait être obtenue. Dans la masse, on rencontrait toujours des individus, des minorités, poursuivant des intérêts particuliers. A certains saiyd les poètes donnaient les qualificatifs de مُطاع, لا يُدَافَع, *obéis, à l'autorité incontestée* : titres ronflants ne correspondant à aucune réalité. Aux grandes tribus, l'unité de direction faisait défaut. Cette distinction devait échapper aux rédacteurs de la *Sîra*. Celle-ci n'a pas davantage soupçonné la possibilité d'un

(1) Sur les poésies, à eux attribuées, voir Schulthess, *Divan d'Omaiya ibn Abi'ṣ Ṣalt*, Introd. p. 3-4. A propos de Introd. p. 1. n. 2, je ferai observer que dans *Moʿâwia*, 335, je me suis contenté de mentionner l'opinion de M. Huart, sans me déclarer en sa faveur.

(2) Bakrî *Moʿǵam*, 779-80.

(3) Ṭab., *Annales*, I, 1604-05 ; I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 94-95 ; Wâqidi (Wellh.), 313-14.

(4) Un de leurs chefs جمال بن ربيعة بن زيد se fait concéder par Mahomet *Iram* dans la Ḥismâ, لا يحلّها احد عليهم (Yâqoût, *Moʿǵam*, I, 212) : une adroite falsification pour s'assurer la possession de la Ḥismâ.

pacte exclusivement politique avec le Prophète ou, pour parler plus exactement, avec le Maître de Médine. A ses yeux, tous les *wafd,* toutes les négociations des tribus sont des adhésions au Qoran, quand le contraire saute aux yeux, même dans le texte révisé de ces conventions.

La puissance grandissante de Mahomet n'avait pu échapper à l'attention éveillée des Ǵodâmites. Certains des leurs entrevirent l'utilité d'entrer en relations avec lui ou même de se joindre à lui. On a voulu présenter Aboû Horaira comme un de ces Ǵodâmites prévoyants (1). Cette assertion, d'ailleurs invraisemblable, prouve surtout combien la généalogie de cet ancêtre du ḥadîṯ est pénible à dresser. A l'époque, où l'expédition médinoise envahissait la Ḥismâ, un chef ǵodâmite s'était déjà entendu avec Mahomet (2). Conversion ou non, les siens refusèrent d'y souscrire. Les auteurs de cette convention durent se réfugier dans la Ḥarrat ar-Raǵlâ', pour échapper à la colère du gouvernement d'Héraclius, affirme la *Sîra* (3), plus vraisemblablement pour se soustraire au ressentiment de leurs contribules, découvrant une trahison dans ces accords séparés.

Le Ǵodâmite Farwa ibn 'Amrou (4) avait été préposé par les Impériaux aux Arabes du *limes* (5), avec résidence à Ma'ân et aux environs (6). « Il envoya au Prophète un député avec la nouvelle de sa conversion à l'islam et le cadeau d'une mule blanche ». Pour le punir, les Byzantins le mirent à mort. Histoire fabuleuse ! Les vers fabriqués à ce propos ne la rendent pas plus acceptable. L'existence de relations semblables a permis plus tard aux Ǵodâmites, devenus musulmans, de mettre en circulation toute cette littérature apocryphe. Ces sécessionnistes ont pu mé-

---

(1) Cf. '*Iqd*, II, 58, haut ; le contraire *Ibid.*, II, 78.

(2) I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 64.

(3) Ṭab., *Annales*, I, 1740 ; comp. Ḥanbal. *Mosnad*, IV, 200 : un Ṣaḥâbi de Ǵodâm.

(4) I. Hiśâm, *Sîra*, 958. Nom et généalogie incertains ; on trouve F. ibn 'Omaira, F. ibn Na'âma. On a voulu varier, le nom de Farwa ibn Amroû se trouvant déjà affecté à un Anṣârien Badrite (cf. index I. Hiśâm, *Sîra*) : Ḥanbal, *Mosnad*, I. 207 : Sibṭ ibn al-Ǵauzi, *Mir'at* (ms. Kuprulu), III, 40a.

(5) على من يليهم من العرب.

(6) معان وما حولها من ارض الشام. Comp. Moslim, *Ṣaḥîḥ*[2], II, 81, 82.

riter les bénédictions, accordées par le Prophète à Ǵodâm (1). La puissante tribu a réussi à les introduire dans les collections de ḥadît, en y faisant confirmer par l'autorité de Mahomet leurs origines yéménites : « الايمان يماني حتى جبال جذام, la foi est yéménite jusqu'aux monts de Ǵodâm » (2). Il aurait même prédit leurs succès militaires (3). Toute cette fioriture traditionnelle permet de dater ces productions, de les déclarer postérieures aux discussions soulevées autour de l'ethnographie de Ǵodâm (4).

A Moûta, les musulmans trouvèrent de nouveau les B. Ǵodâm pour leur barrer la marche vers le Nord (5). La formidable expédition de Taboûk, la plus considérable de toutes celles organisées par Mahomet, aurait eu encore pour objectif un groupe considérable de Ǵodâm, soutenus par leurs parents de Laḫm et de ʿÂmila (6). Cette politique persévérante d'Aboû'l Qâsim devait viser un but bien déterminé. A défaut de lauriers militaires, il atteignit du moins ses adversaires dans leurs intérêts matériels. Désormais les subventions des cités maritimes de l'Erythrée : Maqna, Aila, des villes commerçantes du *limes* syrien, comme Adroḥ, Ǵarbâʾ, seraient perçues au profit de Médine, au lieu d'aller enrichir les saiyd de Ǵodâm. En dépit de l'énorme déploiement de forces, attesté par la *Sîra*, pourquoi Mahomet ne dépassa-t-il pas Taboûk ? Peut-être ne voulut-il pas s'exposer à une répétition du désastre de Moûta. Les expéditions militaires dans le Nord lui avaient causé tant de déceptions ! Celle de Dât Aṭlâḥ (7), encore dirigée contre Ǵodâm, s'était terminée par une nouvelle

---

(1) صلوات الله على جذام ; I. ʿAbdalbarr, *Kitâb al-qaṣd* (ms. cité) cite d'autres ḥadît de cet acabit et les trouve باسناد ليس بالقوي, p. 70 a-b.

(2) *Osd*, II, 190 ; Ḥanbal, *Mosnad*, III, 224, 6 d. l.

(3) Le père de Rauḥ ibn Zinbâʿ, son rival Nâfiʿ ibn Qais ont fréquenté le Prophète (I. Doraid, *Ištiqâq*, 225). Ces illustrations ont été trouvées après coup. I. ʿAbdalbarr, *Istiʿâb*, 188.

(4) D'après Mahomet le groupe Ǵodâm-Laḫm-ʿÂmila appartient aux Yéménites de Syrie ; Ḥanbal, *Mosnad*, I, 316.

(5) Ṭab. *Annales*, I, 1611 ; I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 93.

(6) Balâdorî, *Fotoûḥ*, 59 ; I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 119, 2.

(7) Wâqidî (Wellh.) 308 ; I. Hiśâm, *Sîra*, 983, 2 : elle a pour objectif « le Nord du Wâdi'l Qorâ, au pays de Syrie », c.-à-d. le pays de Ǵodâm, quoique ce nom ne soit pas prononcé. Inutile d'interroger les géographes arabes : ils se contentent de trans-

humiliation : tout le détachement médinois avait été exterminé. En regard de ces échecs répétés, le succès douteux de Dât as-Salâsil offrait une mince compensation.

On prête volontiers à Mahomet l'intention de conquérir la Syrie. L'ambitieux chef de Médine a bien pu caresser l'idée de *razzier* la frontière syro-arabe, de pousser au-delà du pays de Godâm ses promenades militaires, en levant des contributions de guerre sur son passage. A l'époque de Taboûk — sa prudente retraite le montre — le fruit ne lui parut pas suffisamment mûr. Ses dernières instructions à Osâma ibn Zaid ne permettent guère de lui attribuer des projets de conquête. Il s'agit plutôt d'une de ces razzias foudroyantes, comme les ont toujours comprises et exécutées les Bédouins : « marcher avec la plus grande célérité, de manière à prévenir toutes les informations, surprendre à l'aube les gens de Obnâ (1), incendier, puis se retirer avec la même rapidité sans s'arrêter » (2). C'est un programme, comme le combinerait le premier šaiḫ bédouin venu. Il exclut clairement toute acquisition territoriale. La version de la *Sîra* assigne à l'expédition un but très particulier : venger la mort du père d'Osâma. Impossible d'accumuler plus d'atténuations autour d'un fait, comme si l'on voulait d'avance exclure les conclusions exagérées. La course d'Osâma continuait la politique antérieure : au moyen de démonstrations militaires répétées, par des colonnes volantes, tenir ouverte la route de Syrie, maintenir dans le respect les tribus turbulentes de ces parages et les cités tributaires. A notre avis, Mahomet est mort avant d'avoir envisagé la possibilité d'opérations plus importantes, au Nord de la Péninsule. L'expédition d'Osâma ne peut être citée à l'appui d'une mission universelle, entrevue par Mahomet.

La répétition de ces razzias, la violation de leur territoire ne pouvaient laisser des illusions au B. Godâm. La formation de l'Etat médinois

crire les maigres indications de la *Sîra*. On est surpris de constater le rôle restreint de l'*autopsie* chez ces auteurs, pour des pays comme l'Arabie.

(1) ou Yobnâ, Bakrî, *Moʿgam*, 62-63.

(2) I. S. *Tabaq.*, II[1], 136, 10. Le tout, aller et retour, demande 40 jours ; Yaʿqoûbî *Hist.*, II, 142.

devait leur apparaître comme une menace pour leur indépendance. Au moment de l'invasion de la Syrie, sous Aboû Bakr, nous les trouvons rangés du côté des Byzantins, comme ils l'avaient fait à l'époque de Moûta. D'après Michel le Syrien(1), une des quatre colonnes, envoyées alors en Palestine, avait pour objectif les « Ṭaiyâyé chrétiens », c'est-à-dire avant tout les B. Ǵodâm, la plus considérable des tribus chrétiennes, rencontrées au sortir du Ḥiǵâz.

Au Yarmoûk, ils combattirent avec les autres *Mosta'riba* de Syrie sous les ordres de l'émir ḡassânide (2). Quelques-uns pourtant se seraient trouvés dans le camp arabe. On ne nous dit pas si c'étaient les partisans des chefs, ayant précédemment conclu des accords séparés avec Mahomet. Mais les débuts de l'action n'ayant pas tourné à l'avantage des musulmans, ces partisans équivoques n'hésitèrent pas à les abandonner. Ce double jeu, si éminemment bédouin, était bien dans les traditions des B. Ǵodâm, très attentifs — on l'a vu — à se tenir du côté des plus forts. Il semble d'ailleurs attesté par le témoignage d'un poète contemporain : ou plutôt il en a été déduit, selon la méthode constante (3) de l'annalistique arabe (4).

Au dire de l'école médinoise, les B. Ǵodâm, conjointement avec les *Mosta'riba* auraient suivi Héraclius dans sa retraite au-delà de l'Amanus (5). Cette sécession, si elle a eu lieu, fut tout au plus le fait de groupes isolés, lesquels ne tardèrent pas à revenir. Au lendemain du Yarmoûk, nous trouvons les Ḡassânides paisiblement installés dans leurs anciens cantonnements et refusant fièrement le tribut, réclamé par les envahisseurs (6). Seulement il fallait laisser croire à la fuite des *Mosta'riba*, afin

---

(1) *Chronique* (éd. Chabot), II, 413.

(2) Balâḏori, *Fotoûḥ*, 135.

(3) Cf. De Goeje, *Mémoire*, 114; *Yazîd*. 54. 56. 57, 79, 95. 128: *Ziâd ibn Abihi*. 49.

(4) Ṭab., *Annales*, I. 2348.

(5) Ṭab., I. 2437 ; Balâḏori. *Fotoûḥ*, 164, ils ne sont pas mentionnés parmi les fugitifs.

(6) Ya'qoûbi, *Hist.*, II, 161. Plus tard des populations d'Anatolie ont prétendu (يزعمون) se rattacher à Ḡassân ; cf. Iṣṭaḫri, (de Goeje) 45, 2. A cette prétention on a rattaché l'exode des Mosta'riba.

de pouvoir revendiquer pour les Bédouins du Ḥigâz la gloire exclusive de la conquête syrienne avec les importants avantages matériels, attachés à ce fait d'armes. C'est un des innombrables détails, où se manifeste la mauvaise humeur de Médine contre la Syrie. Au moment où l'on commençait à recueillir les matériaux pour la future collection des *Fotoûḥ* (1), les Arabes syriens se trouvaient au premier rang dans l'empire : à eux les meilleurs postes, les grasses pensions. Pour protester contre l'élévation injustifiée de ces favoris omaiyades, quoi de plus habile que de les présenter comme demeurés étrangers à cette conquête, d'avoir fui sur les pas de l'ennemi héréditaire ? C'était un nouvel abus de pouvoir des Omaiyades, au détriment des Compagnons authentiques, des Anṣârs, invariablement sacrifiés. La prétendue sécession des Mosta'riba (2) est une simple variante de ce thème, si fréquemment développé par l'école médinoise. Parmi les Arabes de Syrie, les poètes du Ḥigâz font à Ǵodâm et à Laḫm l'honneur de les distinguer comme les plus fermes soutiens du régime omaiyade. C'est eux qui, au siège de la Mecque, auraient brûlé la Ka'ba (3). Pour accabler ces renégats, toutes les insinuations étaient permises.

Après la retraite définitive des Byzantins, voici comment nous nous représentons l'attitude des B. Ǵodâm. Ils se joignirent résolument à leurs compatriotes du Ḥigâz et les aidèrent à changer en occupation effective l'invasion de la Syrie. Leurs recrues comblèrent les vides, causés par la guerre et la peste. Initiés à la tactique byzantine (4), à la connaissance du pays, leurs capitaines suppléèrent l'inexpérience militaire des comman-

(1) Pour les Ǵassânides, nos annalistes paraissent avoir ignoré que, avant l'hégire, cette tribu avait déjà beaucoup perdu de son importance. Ne les retrouvant plus en Syrie, ils ont supposé un exode en masse.

(2) On cite parfois à l'appui Ṭab. *Annales*, II, 1185. 8-10 ; 1194, mais les deux versions sont fort incertaines, on hésite sur l'année, le commandement de l'expédition ; rien ne prouve qu'il s'agisse des *Mosta'riba* au lieu des *Ǵarâǵima* ; à la place de الجرجاني je lis الجرجماني, Ṭab., *loc cit.*

(3) Ibn Qais ar-Roqaiyât, *Divan* (éd. Rhodokanakis), p. 181, scolion ; XXXIX, 55

(4) On l'a vu plus haut, ils servaient comme auxiliaires dans l'armée byzantine à Moûta et ailleurs.

dants, arrivés de la Péninsule : tels Yazîd, le frère de Mo'âwia, Ḥasana ibn Śoraḥbil, Aboû 'Obaida, formés seulement à la petite guerre du désert. La tradition ḥigâzienne a volontiers laissé dans l'ombre ces importants services. A quoi bon d'ailleurs les énumérer, puisque les Mosta'riba avaient trahi la cause nationale ? Les B. Ǵodâm ont dû pourtant jouer un rôle prépondérant au siège mémorable de Césarée. C'est parmi eux que Mo'âwia choisit les messagers, chargés de porter la glorieuse nouvelle à 'Omar (1). Ces missions honorables étaient toujours la récompense de services exceptionnels. Les annalistes glissent sur ces détails. Ne fallait-il pas revendiquer pour les Compagnons du Prophète toutes les gloires militaires (2) au lieu d'en laisser bénéficier des Mosta'riba, qui n'étaient pas même encore musulmans ?

La manœuvre déloyale fut obligée de se démasquer au congrès de Ǵâbia, où 'Omar ébaucha l'institution du *diwân*. Pour la circonstance on avait mobilisé toute l'aristocratie musulmane de Médine. On s'efforçait de mettre un commencement d'ordre dans la confusion, causée par les conquêtes. Les B. Ǵodâm réclamèrent leur inscription sur le rôle des pensionnés. Les Ḥigâziens prétendirent les en exclure. A leur avis, les Arabes de Syrie se trouvant dans leur propre pays ne pouvaient aspirer au titre et surtout aux avantages des Mohâgir. De leur exode prétendu, il ne fut pas fait mention. Avec raison les Ǵodâmites se refusèrent à admettre ce raisonnement captieux. Comme on avait utilisé leurs services, comme on ne pouvait s'en passer à l'avenir, dans cette Syrie, nominalement soumise, où seuls des points isolés étaient occupés militairement, il fallut bien accepter de les traiter sur le pied d'égalité avec les combattants bédouins. Les traditionnalistes médinois se vengèrent plus tard de cet échec par des insinuations calomnieuses. Les Omaiyades surent se montrer plus équitables. Aussi dans la lutte entre 'Alî et Mo'âwia, les B.

(1) Balâḏori. *Fotoûḥ*, 142 ; Ya'qoûbî, *Hist.*, II, 172-73 ; en route, les Ǵoḏâmites se laissent devancer par un nouveau messager ; c'est une petite vengeance de la Tradition.

(2) Ǵamîl appelle « épées d'Allah » les B. Ǵoḏâm ; Aǵ. VII, 100.

Ǵodâm n'hésitèrent pas à embrasser le parti de leur gouverneur (1).

Pendant les années, séparant le congrès de Ǵâbia de la bataille de Ṣiffîn, débordant par dessus leurs anciennes frontières, ils avaient envahi le midi de la Palestine (2). On les trouve à Bait Ǵibrîn et plus loin à Al-ʿArîś, au delà de la frontière égyptienne (3). ʿAmrou ibn ʿÂṣi n'éprouva aucune peine à les entraîner sur ses pas. Ils furent les premiers Arabes à s'établir définitivement en Egypte (4) et à y recevoir des *qaṭîʿa* ou concessions territoriales. Ils se fixèrent également à Alexandrie, où, vers le 15^e siècle de notre ère, on retrouvait encore leurs descendants (5). Quant à leurs frères, demeurés en Syrie, ils formaient la principale réserve de la population arabe, non seulement dans la Pétrée, mais dans la Palestine cisjourdaine.

Sous les prédécesseurs d'Héraclius, la dépopulation des campagnes avait déjà inquiété les empereurs byzantins. Toute leur législation s'efforce de la prévenir en rivant les paysans au sol. Les invasions perse et arabe accentuèrent encore ce mouvement de désertion. De grands districts, demeurés déserts, furent occupés par les B. Ǵodâm et cela jusque dans la Galilée (6), où leurs cousins de ʿÂmila ont laissé leur nom au pays. On comprendra donc pourquoi les poésies contemporaines appellent la Syrie « le pays de Laḫm et de Ǵodâm » (7). Aux époques de crises politiques, quand le maintien de l'ordre public devenait une tâche malaisée, le régime omaiyade aimait à choisir parmi les Ǵodâm un gouverneur pour la région de Palestine, où ce fonctionnaire pouvait compter sur l'appui de

(1) Ibn ʿAsâkir, I. 136, a.

(2) Cf. Ṭab., *Annales*, II, 468.

(3) Yaʿqoûbi, *Géogr.*, 329, 8, 12 ; 330, 7.

(4) Caetani, *Annales*, IV, 572, 586, 589, 590, 591, 604, 606, 607 ; Kindi, *Qidis* (éd. Gottheil), p. 4, l. 15.

(5) Qalqaśandi, *Nihâia*, ms Paris, 76 a, 119b.

(6) Yaʿqoûbi, *Géogr.* (éd. de Goeje) 327.2 ; Aǵ., VIII, 181-82 : notre article ʿÂmila dans *Encycl. de l'Islam*. I. 343, on y trouvera les références ; le calife Solaimân se fait amener « du ǵond du Jourdain » le poète ʿAdi ibn ar-Riqâʿ enchaîné (lisez بالوثاق non بالرثاق). Ibn ʿAsâkir (ms. Damas), XI, notice de ʿAdi ibn ar-Riqâʿ.

(7) Ibn Qais ar-Roqaiyât, *Divan* (éd. Rhodokanakis), XXXIX, 55 ; Aǵ, I, 15, 15 : Ṭab., II, 1414, 12.

ses contribules. Leur chef principal, Rauḥ ibn Zinbâʿ figurait parmi les premiers personnages de la cour. Dans cette distinction il faut faire entrer non seulement ses qualités personnelles, mais encore l'importance de la tribu qu'il représentait. A la suite de Rauḥ, nous avons vu Ǵodâm prendre part à la dernière campagne du Ḥiǵâz (1). Le poète contemporain Ǵamîl, fils d'une Ǵodâmite, qualifie ses oncles maternels, (aḫwâl), d'*épées d'Allah* (2). Cette expression peut faire allusion à leur valeur dans les guerres pour l'extension de l'empire arabe. Plus vraisemblablement le poète a en vue leur loyalisme envers le gouvernement ; Allah en était devenu la personnification suprême dans la théocratie islamique. Ḥârita ibn Badr ne qualifie pas autrement son patron Ziâd ibn Abîhi (3).

Jusque sous le règne du calife Mahdî, une fraction des Tanoûḫ, fixés en Syrie, était demeurée fidèle à la religion chrétienne (4). Les Taǵlibites (5) avaient donné le même exemple de constance. Cela ne les empêchait pas de servir dans les armées musulmanes. Nous l'avons vu à l'époque de la campagne du Ḥiǵâz (6). On n'hésitait pas même à confier à leur valeur la défense des places frontières, menacées par l'ennemi. Leur poète Aḫṭal l'affirme : وقد نزل الثغرَ المَخُوفَ (7). Le calife ʿOmar avait préposé à la collecte des *ṣadaqât* le poète chrétien Aboû Zobaid, « le seul fonctionnaire chrétien, employé par lui », affirme l'auteur de la *Ḫizânat al-Adab* (II, 155). Il serait facile de prouver le contraire. Ainsi le peu tolérant ʿAlî faisait administrer Naǵrân par un chrétien (8). Dans les débuts de la conquête, opine le prince Caetani (9), la question de religion ne se posa pas pour les Arabes chrétiens ; « la conversion à la foi nouvelle fut gra-

(1) Voir plus haut, p. 258.

(2) *Aǵ.*, VII, 100.

(3) Cf. notre *Ziâd ibn Abîhi*, 51.

(4) Balâḏori, *Fotoûḥ*, 141-45 ; Chabot dans *Journ. As.* 1900², 286-87.

(5) Cf. notre *Chantre*, p. 3-6.

(6) Voir plus haut p. 231.

(7) Aḫṭal, *Divan* (éd. Salhani) 11, 8.

(8) *Aǵ.*, XV, 45,2. il s'agit de la famille chrétienne des ʿAbdalmadân, « gendres des ʿAbbâsides ». Pour leur christianisme, voir le chap. consacré à Naǵrân.

(9) *Annali*, IV, 226-27.

duelle par la continuité des rapports amicaux et par les nombreuses unions matrimoniales » (1). A l'exception peut-être de 'Alî, les premiers califes continuèrent la politique à longue portée de Mahomet.

Il serait intéressant d'en fournir la preuve détaillée pour le cas spécial des B. Ǵodâm. Par malheur nous manquons de renseignements sur la vie intérieure de la tribu à partir du congrès de Ǵâbia. Dans les *ǵond* de Syrie, on n'observe pas l'agitation bruyante des *miṣr* de l'Iraq. Ǵodâm n'eut pas de poètes, ayant occupé de leurs personnes l'opinion contemporaine et rempli de leurs démêlés la chronique littéraire, dans le genre de celle, enregistrée par l'*Aġâni*. Si quelques particularités ont échappé à la perte de l'ancienne annalistique syrienne, elles ne suffisent pas à combler cette lacune. Ces trop maigres données ne permettent pas de décider si, au temps de Yazîd, toute la tribu avait passé à l'islam. La présence des chefs à la mosquée de Damas, leur participation aux guerres musulmanes doivent être rapprochées de l'histoire de Taġlib, où nous voyons Aḫṭal présider des réunions à la mosquée de Koûfa (2). L'onomastique de Ǵodâm nous a été trop parcimonieusement conservée pour nous permettre d'y constater la survivance de noms chrétiens ; même chez Taġlib ces noms n'abondent pas. Très intimement mêlés, comme toutes les tribus syriennes, au gouvernement de l'état, ils se trouvèrent exposés à la tentation d'adopter la religion officielle, en passe de devenir religion nationale. Pourtant des groupes isolés — ce fut le cas de Tanoûḫ — ont pu continuer, jusqu'après la chute des Omaiyades, à professer l'ancien culte. Ce princes furent — disons-le à leur honneur — assez tolérants pour n'en pas prendre ombrage.

---

(1) Caetani, *loc. cit.* 227.

(2) Cf. notre *Chantre*, 166.

XX

YAZID ET LES TRIBUS DE SYRIE

RIVALITÉ DE DEUX CHEFS DE ǴODÂM : ZINBÂ' IBN RAUḤ ET NÂTIL IBN QAIS. RAUḤ IBN ZINBÂ' ET LES SOFIÂNIDES. YAZÎD ET LE PROBLÈME GÉNÉALOGIQUE DE ǴODÂM : OPPOSITION DE NÂTIL IBN QAIS. EPILOGUE DE L'AFFAIRE D'IBN MOFARRIǴ. INTERVENTION DES YÉMÉNITES SYRIENS AUPRÈS DE YAZÎD. SOLUTION DE L'INCIDENT. ADRESSE DE YAZÎD ; ELLE LUI VAUT LE DÉVOÛMENT DES ARABES SYRIENS.

Sous les Sofiânides, la plus arabe de toutes les dynasties islamites, être chef d'une puissante tribu, ne représentait pas un vain titre, surtout en Syrie. Ce pays créait en réalité les califes. Les *aśrâf* arabes formaient le conseil, presque le parlement du souverain. Fréquemment leur intervention décida du choix des fonctionnaires, de la répartition et de l'augmentation des pensions. Etant donné l'irréductible hostilité de l'Iraq et du Ḥigâz, le gouvernement omaiyade devait fatalement s'appuyer sur la Syrie. Syrien et partisan des Omaiyades devenaient synonymes. Les hauts dignitaires, originaires de la Péninsule, se disaient et finirent par se croire Syriens (1), même lorsque comme Moslim ibn 'Oqba, ils se rattachaient aux Qaisites de l'Arabie centrale (2).

On comprendra donc l'importance, la signification du titre de *saiyd* en Syrie. Même en faisant abstraction de sa valeur personnelle, le saiyd représentait devant le gouvernement la puissance de sa tribu. Il pouvait être borgne, boiteux, avoir hérité de toutes les disgrâces physiques — tels Aḥnaf ibn Qais et Mâlik ibn Misma' — mais quand il se fâchait, cent mille Tamîmites ou Bakrites s'emportaient, sans même s'enquérir du mo-

(1) Cf. *Mo'âwia*, 56-57 : *index* s. v. *Syriens*.

(2) Voir plus haut, p. 227, 229.

tif de sa colère. Le chef incarnait ce chauvinisme de tribu, passion d'autant plus farouçhe qu'elle était plus restreinte dans son objet. Par ailleurs le saiyd se trouvait exposé à toutes les compétitions, à toutes les convoitises de l'ambition parmi les siens, tous persuadés d'être ses égaux. Plusieurs siècles de séjour en Syrie n'avaient pu guérir les Syro-Arabes de leurs défauts nationaux : l'envie et la cupidité ! L'islam, la prodigieuse extension de l'empire devaient plutôt irriter les égoïstes instincts de la race. On ne se disputait plus des pâturages, la possession d'un puits, d'un troupeau, mais le gouvernement de provinces, vastes comme des empires, la disposition des fonds d'état. On voit si les Arabes manquaient de motifs pour aspirer au commandement de leur tribu.

Fréquemment nous avons eu l'occasion de nommer un chef de Ǵodâm : Rauḥ ibn Zinbâ'. Au sein de sa propre tribu, il comptait un rival redoutable : Nâtil (1) ibn Qais. Tous deux appartenaient aux plus illustres clans de Ǵodâm. Nâtil nous est le moins connu des deux. Il aurait, assure ibn 'Asâkir, entendu les traditions d'Aboû Horaira. Nous voudrions connaître d'autres titres, pour justifier l'audace que nous lui verrons déployer. En revanche son père, Qais ibn Zaid, semble avoir été un grand personnage, le véritable saiyd de Ǵodâm sous Mo'âwia. Il aurait eu l'honneur de faire partie d'une députation, envoyée au Prophète (2). Pendant le premier demi-siècle de l'hégire, tous les musulmans en vue prétendent à cette distinction ou, si l'on aime mieux, leurs descendants ont jugé à propos de la leur décerner (3). La perspective fait complètement défaut à la tradition islamite (4). A la bataille de Ṣiffîn, Qais commanda le contingent réuni de Ǵodâm-Laḫm. Il était admis à la cour de Damas. Nous le voyons en un temps d'épidémie accompagner la fuite de

---

(1) Ou Nâṯil avec ث, nos textes hésitent entre les deux leçons, toutes pouvant se justifier ; cf. *Tâǵ 'Aroûs*, VIII, 136-37 ; *'Iqd*, II, 70, 9-10.

(2) وفد, I. Doraid *Ìštiqâq*, 225, note.

(3) Cf. notre *Ziâd ibn Abîhi*, 84.

(4) Celle-ci en revanche tend à refuser le titre de Ṣaḥâbî aux partisans des Omaiyades, même lorsque, comme les lieutenants qoraišites de Mo'âwia, ils ont vécu dans l'entourage du Prophète.

Mo'âwia quittant sa capitale pour échapper à la peste et gagner sans doute une *bâdia* salubre au pays de Ǵodâm (1), près des Maśârif, où s'élèvera plus tard le fantastique palais de Mśattâ.

La fortune était instable au sein des tribus arabes. L'autorité y passait d'une famille à une autre, sans arriver à se fixer. Quand un particulier réussissait à percer, à dépasser le niveau commun, il devenait aussitôt le point de mire des ambitions rivales. Cette vertigineuse époque des conquêtes avait vu tant de destinées extraordinaires ! Pourquoi les Arabes syriens échoueraient-ils, là où réussissaient tant de *Bohémiens*, جالية : ainsi ils appelaient dédaigneusement les Arabes du Ḥiǵâz, venant chercher fortune en Syrie (2). Qais ibn Zaid trouva un compétiteur en la personne de Zinbâ' ibn Rauḥ, le père de Rauḥ, le saiyd Ǵodâmite, nommé plus haut (3). Il habitait la Palestine, c'est-à-dire, croyons-nous, un district, situé au sud de cette contrée ou la Transjordanie, la *Palaestina tertia* des Romains (4). Ses relations avec le Prophète, sans être plus certaines, sont plus prolixement décrites que celles de son rival. Ce n'est pas le souci désintéressé de la vérité historique qui a attiré sur lui l'attention de nos écrivains. Mais les théoriciens postérieurs ont eu besoin de lui pour résoudre des détails de casuistique, relatifs aux eunuques et aux esclaves maltraités. Un esclave de Zinbâ', mutilé par lui, en aurait appelé à Mahomet et obtenu de lui son affranchissement, en compensation de l'injustice subie.

Soit scrupule d'exactitude, soit *syrophobie*, certains moḥaddiṯ consentent à lui accorder le privilège de la *ro'ya*, mais non de la *Ṣaḥâba* (5). En d'autres termes. Zinbâ' aurait bien *vu* le Prophète, mais sans l'avoir *fréquenté* suffisamment, pour mériter les honneurs du *Compagnonnage*.

---

(1) Notice de Nâtil ibn Qais dans Ibn 'Asâkir, vol. XVII (ms. Damas) : *Aǵ.*, VIII, 182 ; I. Doraid, *Ištiqâq*, 225.

(2) Cf. *Aǵ.*, VIII, 138 ; جالية proprement les colons fugitifs, φυγάδες.

(3) I. Doraid, *loc. cit.*

(4) *Osd*, II, 206.

(5) *Osd*, II, 189, 206, 360 ; en revanche Moslim, *Saḥîḥ*, accorde la *Ṣaḥâba* à Rauḥ son fils ; cf. *Tâǵ 'Aroûs*, V, 368, généralement déclaré *tâbi'i* ou Saḥâbi douteux : Ǵâḥiẓ, *Ḥaiawân*, I, 76 ; *Osd*, II, 189 ; Ibn 'Abdalbarr, *Isti'âb*, 211-12.

Subtile distinction ! Elle permet à la Tradition de voiler ses rancunes et aussi de doser l'importance des innombrables personnages, qu'elle fait mouvoir dans le voisinage plus ou moins rapproché d'Aboû'l Qâsim, astres secondaires, reflétant un rayon de la lumière, émanée de ce centre lumineux. De nos jours, certains šaiḫ bédouins reçoivent du gouvernement ottoman des titres administratifs : *qâimmaqâm* ou même *pâšâ*. Zinbâʿ aurait été distingué de la même façon par les Byzantins. Il devait sans doute répondre de la fidélité de ses contribules devant le gouvernement impérial (1). Il n'en fallut pas tant pour le mettre en vue auprès des Arabes, à la fois égalitaires dans leurs relations mutuelles et avides de distinctions pour eux-mêmes. Le mépris stupide des nations étrangères, comme le développa l'impérialisme arabe (2), demeura inconnu à la *ǵâhiliya.* Des poètes, comme Aboû Dowâb as-Saʿdî, n'hésitèrent pas à confesser l'infériorité des Arabes, comparés aux peuples voisins :

« Chosroès montra plus d'intelligence que Tamîm le jour, où il déserta le pays des lézards (3).

«Lorsqu'il établit les siens dans les pays de culture, d'arbres et de canaux aux eaux savoureuses.

« Ses descendants en devinrent les monarques ; et nous, nous sommes descendus au niveau des chiens » (4).

Fonctionnaire byzantin, Zinbâʿ a pu d'abord hésiter à se joindre avec les siens aux envahisseurs du désert, après la journée du Yarmoûk. On serait porté à le croire quand on rapproche ce vers, attribué au calife ʿOmar.

« Si jamais en un pays, je rencontre Zinbâʿ ibn Rauḥ, je lui ferai claquer les dents de repentir » (5).

Le gouvernement de Médine ne le voyait donc pas de bon œil ? Voilà

---

(1) كان يَلي عشورَ الروم بالشام ; scolion du divan de Ḥassân ibn Ṯâbit, éd. Hirschfeld, p. 79 du commentaire ; cf. A. Musil, *Quṣeir ʿAmra*, 134, 1 col.

(2) Comp. l'étude sur les « Šoʿoûbiya » dans Goldziher, *M. S.*, I, 147, etc.

(3) C.-à-d. l'Arabie. Sur le lézard, comme nourriture des Arabes, cf. Ǵâḥiẓ, *Ḥaiawân*, VI, 11-12.

(4) Ǵâḥiẓ, *Ḥaiawân*, VI, 122.

(5) I. Doraid, *Ištiqâq*, 225.

pourquoi sans doute (1) il a dû s'effacer devant l'influence grandissante de Qais ibn Zaid, rival plus souple ou plus clairvoyant.

Egalement pénibles furent les débuts dans la vie publique de Rauḥ, son fils (2). On ne contestait ni son intelligence ni son habileté. De plus il était poète, qualité rare chez les Ǵoḏâmites ! Le calife Moʿâwia le redoutait et le fit arrêter. D'autres parlent d'un abus de confiance, d'une trahison (3). Le monarque allait le condamner à être battu de verges, lorsqu'il se laissa fléchir par les supplications de Rauḥ. Le détail de cette affaire est mal connu. Nous ignorons la raison des préventions de Moʿâwia contre un de ses partisans, ancien combattant de Ṣiffîn (4). Il ne tarda pas à lui rendre sa faveur ; il obligea même Moslim ibn ʿOqba à faire un important cadeau à Rauḥ (5) : mesure doublement pénible pour l'amour-propre du terrible Morrite, mal disposé envers tous les Yéménites (6). A partir de ce moment, Rauḥ devint le chef incontesté de sa tribu : situation occupée jusque-là par le père de Nâtil ibn Qais. Cette éviction amena une guerre à mort entre les deux familles ǵoḏâmites.

Auprès de Yazîd, Rauḥ jouit d'une faveur encore plus marquée (7). Ce monarque l'aurait même nommé gouverneur du *ǵond* de Palestine (8). Il a dû fréquemment résider dans ce gouvernement, au milieu des siens. Aussi est-il généralement qualifié de *Palestinien* فلسطيني. Pendant la der-

(1) De là peut-être encore le rôle grotesque que lui prête le ḥadîṯ avec son esclave. L'Iraq et Médine, c.-à-d. l'orthodoxie, se montrent hostiles à sa famille ; Médine, parce que Rauḥ, son fils, prit une part active à la campagne du Ḥiǵâz et remplaça Moslim comme gouverneur de la cité.

(2) Ici encore les causes, indiquées dans la note précédente, ont pu intervenir.

(3) ولّى معاوية . . . روحًا . . . عملًا فبلغهُ عنهُ خيانة ; Az-Zoǵâǵi, *Al-Amâli* (éd. Cairo, 1324, II.) p. 6 ; *Osd*, II, 189 ; I. ʿAbdalbarr, *Istiʿâb*, 188 ; *Aǵ.*, VIII, 139-40 ; Taǵribardi, *Noǵoûm*, I, 227.

(4) *Osd*, II, 189. On entrevoit la tendance pour compromettre Rauḥ.

(5) *ʿIqd*, I, 122 bas, 177 bas.

(6) Voir plus haut, p. 260.

(7) D'après Yaʿqoûbi, *Hist.*, II, 381 il était الغالب عليه, son favori.

(8) Sa notice dans I. ʿAsâkir, VII ; d'après d'autres *riwâyât*, citées *ibid.*, cette nomination reviendrait à ʿAbdalmalik.

nière campagne du Ḥigâz (1), il commanda le contingent de cette province : nouvelle circonstance, attestant ses relations intimes avec la Palestine, où les B. Ǵodâm formaient la majorité parmi la population arabe. Précédemment Rauḥ avait fait partie de la mission, envoyée à Ibn Zobair pour l'amener à résipiscence (2). C'était trop pour son rival Nâtil ibn Qais (3). Son hostilité attendait seulement une occasion pour éclater. L'histoire intérieure des tribus se compose de luttes entre les familles principales pour se disputer la prééminence, la *siâda* ou la *riâsa*. Malencontreusement Rauḥ allait provoquer l'incident (4), où son prestige aurait pu sombrer, sans l'adresse déployée par le souverain.

La généalogie des tribus arabes se trouvait encore plus embrouillée que celle des particuliers. Eponymes, ancêtres fictifs, doublets, surnoms, *konias*, on rencontre de tout dans ces constructions généalogiques, chefs-d'œuvre d'ingéniosité du premier siècle de l'hégire. Leur caractère artificiel a cessé de faire illusion. Entre les Arabes du Midi et ceux du Centre et du Nord, la distinction était pourtant ancienne. Le groupe yéménique jouissait depuis longtemps d'une civilisation à part, produisant l'illusion d'une unité ethnique. Personne ne se serait avisé de confondre ces Méridionaux, possédant des cultes, une langue, une écriture à eux, avec les nomades du reste de la Péninsule. Mais quand on remontait vers le Nord, la tâche de l'ethnographe devenait plus ardue. Comment se reconnaître dans cette poussière de tribus, de clans, tendant de plus en plus vers le morcellement, vers l'émiettement politiques ?

Dans la masse confuse, s'agitant au Septentrion du Yémen, on pensait, aux environs de l'hégire, pouvoir distinguer certains groupes principaux : Moḍar, comprenant surtout les Arabes du centre, Rabî'a, ceux du Nord-Est ; Qoḍâ'a, répandus au Nord-Ouest, sans parler de tribus yéménites ou se croyant telles, dispersées aux quatre coins de la Péninsule.

---

(1) Ya'qoûbî, *Hist.*, II, 299.

(2) *Ag.*, I, 12.

(3) Par opposition contre Rauḥ, il se jettera dans le parti d'Ibn Zobair. Ya'qoûbî, *Hist.*, II, 304 : *Ag.*, XVII, 111.

(4) Dans sa narration, l'*Agâni* laisse clairement percer l'intention de rabaisser Rauḥ.

Pour créer ces groupements principaux et établir cette doctrine ethnographique, la communauté d'intérêts avait agi plus puissamment que les affinités du sang. A part les tribus, émigrées depuis deux ou trois siècles du Yémen, combien auraient pu justifier leur appartenance à Moḍar, à Rabî'a ou à Qoḍâ'a ? Les plus favorisées citaient des poésies anciennes (1), fragments inintelligibles ou d'une authenticité douteuse. Quand ils n'existaient pas, on se chargera de fabriquer ces parchemins d'un genre nouveau : الشعر ديوان العرب (2). Longtemps encore après l'apparition de l'islam, les Arabes ne possèderont pas d'autres archives, d'autre état-civil. Dans ces conditions, il devenait facile de créer une agitation ethnographique au sein des tribus et de les persuader qu'il fallait soumettre à révision la question de leurs origines.

A l'époque où nous sommes arrivés, Ǵoḏâm comptait 80,000 adhérents. C'est une évaluation, donnée par leur poète attitré, 'Adî ibn ar-Riqâ', partant suspecte d'exagération A l'expédition du Ḥiǵâz ils fournirent plusieurs milliers de recrues, tous des volontaires. Cet effort ne paraît pas avoir créé des vides dans leurs rangs. A en juger par l'appellation de « terre de Ǵoḏâm » (3), donnée à la Syrie, la tribu devait être nombreuse. Par ailleurs on les savait puissants, riches, capables de se faire respecter, volontiers écoutés à la cour de Damas. Dans ces conditions, les autres Arabes, moins bien partagés, devaient éprouver la tentation de les attirer de leur côté. Les Banoû Asad se distinguèrent, on l'a vu, dans cette campagne. Moḍar ou Qaḥṭân ? A quel groupe appartenaient les contribules de Rauḥ ? Eux-mêmes se prononçaient de préférence pour une origine yéménite. Quand leurs poètes, comme Ibn ar-Riqâ', élèvent la voix, c'est pour exprimer cette opinion (4). Elle devait refléter celle de la majorité ; les poètes évitant soigneusement de heurter les idées courantes.

---

(1) Clan tiraillé entre Ġaṭafân et Qoraiś ; poètes pour et contre ; Ibn Hiśâm, *Sîra*, 64-65.

(2) Je me contente de renvoyer aux 70 premières pages de la *Sîra* d'I. Hiśâm. Le procédé s'y trouve appliqué presque à chaque page.

(3) Voir le chap. précédent.

(4) Cf. Ibn 'Abdalbarr, *Kitâb al-Qaṣd* (ms. 'Âśir eff.) p. 69.

Rauḥ a sans doute commencé par partager cette conviction. Nous le voyons fier de ses relations méridionales, propager des ḥadîṯ, favorables au Yémen (1). Il épousera une Anṣârienne, la fille de No'mân ibn Baśîr. Nous ne savons à la suite de quels événements, il changea brusquement d'opinion (2). Pensa-t-il se rendre plus agréable aux oncles qoraiśites, entourant les Omaiyades ? Ces derniers montraient pourtant, nous le savons, une faveur marquée aux Yéménites. Rauḥ vivait en bonne intelligence avec les Kalbites. Nous le verrons, après la mort de Mo'âwia II et de concert avec Ibn Baḥdal assurer à Gâbia la candidature des Marwânides. On ne peut donc le soupçonner d'avoir voulu lier partie avec les rares Qaisites, établis en Syrie, avec Ḍaḥḥâk ibn Qais, avec Zofar ibn al-Ḥâriṯ, puisqu'il n'hésitera pas à se déclarer leur adversaire et cela au moment où tout l'empire arabe paraissait ligué contre l'hégémonie kalbite.

La prodigieuse fortune de Rauḥ devait lui attirer de puissantes inimitiés. La satire est là pour l'attester. Tous les détails, conservés sur sa carrière publique, le montrent comme un homme rangé, d'une grande droiture de caractère. Ces qualités lui assureront même le titre de *Rauḥ al-Ḫair* (3). Cet « excellent homme » ne fut pas heureux en ménage. Sa femme, l'Anṣârienne Ḥamîda, avait un détestable caractère (4) ; elle s'occupait en outre de poésie. Non moins que les haines qaisites, les vers de l'acariâtre Ḥamîda (5) ont valu une mauvaise presse à Rauḥ. On lui imputait une avarice sordide, accusation grave pour un saiyd arabe. Il aurait même refusé de rendre un dépôt d'argent, confié à sa loyauté (6). Comment les Ǵoḏâmites, se demandaient les mauvaises langues, supportaient-ils un chef aux traits basanés, au ventre débordant, d'une lâcheté notoire? (7)

---

(1) Balâḏori (Ahlw.), 254; *Osd*, II, 190. '*Iqd*⁴, II, 70, 10-11 fait allusion à des divergences au sein de Ǵoḏâm relativement à leur origine qaisite. Le texte manque de clarté.

(2) Cf. Goldziher, *M. S.* I, 97.

(3) *Aǵ.*, VIII, 140, 16.

(4) Attesté par le calife 'Abdalmalik ; Ǵâḥiẓ, *Ḥaiawân*, I, 106-07.

(5) La chronique iraqaine s'en inspirera plus tard.

(6) *Aǵ.*, VIII, 140, 4-5.

(7) *Aǵ.*, VIII, 140-41.

Pour être plus sûr de le détruire dans l'opinion, on lui prêtait des réponses ridicules (1) à ces accusations. Il aurait naïvement convenu de sa lâcheté : « ne possédant qu'une seule vie, il tenait à la conserver » (2)! Lourdement on appuyait sur sa qualité de Ǵodâmite (3). C'était l'époque, où les satiriques des tribus, en se discréditant mutuellement, préparaient à leur insu les matériaux de la littérature des *Maṯâlib*, si étendue en arabe (4). Les Šo'oûbiya l'exploiteront bientôt au détriment des conquérants. Dans cette guerre déloyale Ǵodâm avait recueilli sa part. Au lieu de relever franchement le gant, ici encore Rauḥ se serait défendu maladroitement. « Si je suis Ǵodâmite, répondait-il, je me trouve à la tête des miens ; ne suffit-il pas d'appartenir à l'aristocratie de sa tribu ? » (5) Ces dernières attaques devaient partir du côté des Qaisites, impatients de leur situation inférieure en Syrie. Les annalistes de l'Iraq, Madâ'inî, 'Omar ibn Sabba les ont recueillies avec satisfaction. Mais cette caricature ne peut correspondre à la réalité. Un homme distingué par Mo'âwia, Yazîd, 'Abdalmalik, n'a pu être le personnage de comédie, imaginé par l'historiographie iraqaine. Rauḥ eut le tort grave de se laisser impressionner par ces attaques. Peut-être espéra-t-il désarmer ses ennemis en se rapprochant d'eux. L'inspiration fut malheureuse.

Comme son père, Yazîd ne négligea jamais de présider les réunions hebdomadaires du Vendredi. Il y entrait en contact plus immédiat avec ses sujets. La mosquée devait son origine, moins à l'indigente liturgie de l'islam, qu'au besoin de posséder un centre, où les conquérants pouvaient débattre leurs intérêts communs (6). C'était un théâtre à souhait pour un orateur aussi habile, un causeur brillant comme Yazîd. Après la courte prière, à la suite de la ḫoṭba officielle, fréquemment d'une teneur politique, le souverain, rentré dans sa loge privée ou *maqṣoûra*, continuait la

(1) C'est le personnage que lui prête, dans les *Prairies*, Mas'oûdî, un autre écho de la tradition iraqaine.

(2) *Aǵ*. VIII. 141.

(3) *Aǵ*. VIII, 139, 142.

(4) Flügel, *Fihrist*, 105-06.

(5) يحسب الرجل ان يكون في ارومة قومه *Aǵ*., VIII, 141.

(6) Comp. Aǵ., VII, 60, 5 : مجلس بني الهجيم في مسجدهم.

série des réceptions et expédiait les affaires publiques. C'était le moment choisi par les assistants pour présenter leurs requêtes, faire leur cour.

Or un jour, Yazîd venait de terminer une réunion à la mosquée de Damas et de prendre place dans la maqsoûra. Se penchant vers le souverain, Rauḥ lui dit : « Prince des croyants, inscris-nous parmi nos frères de Ma'add. Nous sommes des Ma'addites authentiques. Notre berceau ne peut pas être placé dans les roseaux de Syrie ni parmi les eaux saumâtres (1) du Yémen ». Paroles doublement imprudentes ! C'était rompre non seulement avec le Yémen, mais encore avec la Syrie, siège du califat, province privilégiée. Quant au souverain, on lui eût difficilement présenté une requête plus embarrassante. Yazîd ne se sentait aucune vocation pour le rôle ingrat de généalogiste : il y voyait surtout une source de difficultés pour son gouvernement, la certitude d'indisposer des partisans aussi dévoués que les B. Ǵodâm et les Yéménites de Syrie. Le flair de l'homme d'Etat ne paraît pas avoir manqué au fils de Mo'âwia. Il répondit à Rauḥ : « Volontiers nous ferons droit à ta requête, mais à la condition que toute la tribu soit d'accord avec toi » (2). L'unanimité au sein d'une grande tribu ! On ne pouvait plus adroitement écarter cette grave menace de complications. Nous ne connaissons pas la réplique de Rauḥ. Elle a dû être rassurante; témoin ce distique, improvisé alors par 'Adî ibn ar-Riqâ' :

« Oui, même en l'absence des nôtres, nous ratifions le vœu de notre saiyd, Rauḥ ibn Zinbâ'.

« Il conduit 80, 000 hommes. Quoi d'étonnant si sur le nombre (3) le berger rencontre parfois de la résistance ? »

Etrange approbation, très conforme à l'esprit de la démocratie arabe, puisqu'on y réservait l'avenir et le droit des individus à être consultés ! On ne tarderait pas à le lui faire voir.

---

(1) زعاق du texte ne donne aucun sens. Nous lisons زُعاق. Comme narrée dans l'Aǵâni, l'anecdote demeure invraisemblable, mais il manque un récit parallèle pour permettre le contrôle. J'ai l'impression que les anciens *râwîs* : Yazîdi-Aboû 'Obaida (cf. l'*isnâd*) ont combiné le leur d'après deux fragments fort obscurs et d'ailleurs contradictoires d'Ibn ar-Riqâ' ; *Aǵ.*, VIII, 182.

(2) Balâḏori, *Ansâb*, 21 a ; *Aǵ.*, VIII, 182.

(3) Allusion à Nâtil ibn Qais ?

Rauḥ avait compté sans l'intervention de Nâtil ibn Qais. Celui-ci voulut saisir l'occasion de porter un coup droit au prestige de son rival, le montrer devant tous les B. Ǵodâm, comme reniant les traditions nationales. Il savait pouvoir compter sur son propre parti et vraisemblablement aussi sur la bienveillante neutralité du calife, personnellement ennuyé du rôle, que lui avait imposé l'intempestive démarche de Rauḥ. Plus d'un parmi les Ǵodâmites — Nâtil ne pouvait l'ignorer — n'avait pu approuver l'imprudence de Rauḥ. Il attendit jusqu'au Vendredi suivant, jour de la sentence. Tout le monde se trouvait réuni à la mosquée, Rauḥ à son poste habituel au milieu des siens et le calife dans la *maqṣoûra* ou loge privée, attendait le moment de monter en chaire. Soudain sur la petite place, précédant la mosquée (1), on entendit le galop d'un cheval. Puis on vit entrer Nâtil ; il pénétra jusque dans la *maqṣoûra*. Au moment, où Yazîd s'apprêtait à prononcer la sentence, il bondit de sa place et à haute voix : « Où donc, cria-t-il, se cache le traître, le menteur Rauḥ ibn Zinbâ' » ? On le lui montra du doigt. Alors, après l'avoir de nouveau interpellé, il se tourna vers le souverain : « Emir des croyants, dit-il, je viens d'apprendre les prétentions de cet homme ; nous les ignorons absolument et refusons d'y souscrire. Pour nous, nous descendons de Qaḥṭan ; son héritage, —avantages et charges,— nous suffit ; nous n'en désirons pas davantage » (2). Rauḥ demeura interdit et personne dans l'assemblée ne s'avisa de répondre à Nâtil.

Après sa déclaration antérieure, 'Adî ibn ar-Riqâ' aurait dû garder le silence. Mais les poètes arabes ne se trouvaient jamais embarrassés. Il se chargea de tirer la morale de l'incident et le fit en termes peu mesurés pour l'amour-propre de Rauḥ :

« Quelle erreur doit paraître plus excusable : l'erreur du grand jour,

---

(1) Jusque sous le califat de Hiśâm une église, celle des monophysites, demeura contigüe ملاصقة au palais du calife ; cf. Severus ibn al-Moqaffa' (éd. Seybold) CSO (col. Chabot) 153, d. l. Quant à la basilique S. Jean, elle se trouvait à côté de la mosquée كانت الى جانب مسجد الجامع (Ibn al-Baṭriq. éd. Cheikho. II, 39 bas) et non partagée, entre les deux confessions, comme on continue à le répéter.

(2) يسعنا ما يسعهم ويعجز عنّا ما يعجز عنهم.

ou celle de la nuit, quand les ténèbres étendent leur voile ?

« Qaḥṭân est notre ancêtre, nous nous réclamons de lui : la paternité de Ḫozaima remonte à Ḫindif ibn Nizâr (1).

« Vendre l'ancêtre, dont nous nous réclamons, en échange d'un autre disparu, enterré ?

« Non vraiment ! Ce serait un marché de dupes. Troquer de l'or contre du plomb et une poignée d'aiguilles » !

Ce dernier vers n'était aimable ni pour Rauḥ ni pour les Banoû Asad. Yazîd crut devoir interrompre le poète : « Tu verses dans la satire, ô Ibn Riqâʿ », lui fit-il observer — Par Allah ! répondit ʿAdî, entre Nâtil et Rauḥ, mes préférences vont au premier. J'ai plus à redouter, à espérer de lui pour moi et mon clan que de son rival (2) ».

Ainsi finit cet incident, très compromettant pour la paix intérieure en Syrie. Yazîd paraît dès l'abord s'en être rendu compte. De là sa réserve du premier moment, son insistance pour une unanimité, impossible à obtenir. Il n'a pas dû se contenter de ces conditions. Je le soupçonne volontiers d'avoir ici noué partie avec Nâtil et le poète de ʿÂmila. Le premier ne demandait qu'à mettre Rauḥ en échec. Quant à ʿAdî, Yazîd savait comment on pouvait amener les poètes à se dédire à huit jours d'intervalle. Nous avons jadis comparé les poètes arabes aux journalistes de nos jours. La facilité des palinodies : voilà un nouveau trait de ressemblance. Yazîd paraît avoir médiocrement goûté cette absence de dignité. ʿAdî n'est nulle part nommé parmi les membres du cercle poétique, réunis autour du second calife sofiânide. Peut-être faut-il voir également dans cette exclusion le désir de ne pas froisser son favori Rauḥ ibn Zinbâʿ ?

L'affaire du poète Ibn Mofarriġ (3) menaça de prendre une tournure encore plus grave. Nous avons exposé les faits plus haut. Malgré l'ambiguïté de certains *râwias*, l'épilogue de cet incident appartient sans aucune

---

(1) Le poète repousse la parenté avec les B. Asad. Voici leur descendance : Ḫindif-Modrika-Ḫozaima-Asad etc. cf. Wüstenfeld, *Geneal. Tabell. J* et *M*.

(2) *Ag.*, VIII, 182-83.

(3) Voir plus haut, p.128.

doute au règne de Yazîd, lequel se vit, bien à contre-cœur chargé de cette nouvelle liquidation (1).

Le châtiment ignominieux infligé à Ibn Mofarriġ avait produit une profonde impression sur les Yéménites de Syrie (2). Un émissaire du poète — il gémissait toujours dans les prisons de la famille de Ziâd — venait d'arriver à Ḥoms. Cette ville formait alors le centre yéménite le plus considérable de la Syrie. Ḥosain ibn Nomair, le futur successeur de Moslim ibn ʿOqba au Ḥiġâz, la gouvernait. L'émissaire d'Ibn Mofarriġ, monté sur le rempart de l'antique cité, récita de sa plus forte voix une tirade poétique. En voici un spécimen :

« Fais donc savoir à tous les Qaḥṭânides que les saiyd du Yémen laissent déshonorer leur ancêtre (3).

« Le Ḥimiarite (4) est couché sur un fumier. Par votre vie (Messeigneurs), voilà certes le comble de la honte !

« L'homme au vaste front (5), Ibn Nomair, étendu sur un tapis se penche vers une artiste aux grands yeux, à la voix harmonieuse.

« Allons debout ! Crions à l'émir des croyants : « nos services nous donnent auprès de vous droit à des égards spéciaux. »

« Protège nos illustrations contre le prétendu Qoraiśite, descendant de Ziâd (6). Que peut-on ajouter (7) aux douleurs et à l'hostilité ? »

(1) *Aġ.*, XVII, 62.

(2) *Aġ.*, XIX, 153, 5. d. l. : حمص وهي حميرية, Hamdâni, *Ǵazîra* (éd. D. H. Müller) 132, 15. Un Ḥosain ibn Nomair, — Yaʿqoûbi, *Hist.*, II, 87, l'appelle Al-Ḥosain an-Nomairi— aurait été secrétaire du Prophète; *ʿIqd*[4], II, 167, 13 d. l. Est-il le même que le gouverneur de Ḥoms ? Dans ce cas il eût été plus qu'octogénaire, donnée cadrant mal avec sa vigueur, comme capitaine ! Il doit être question d'un Ḥosain, appartenant à la tribu des Banoû Nomair !

(3) L'original devient ici intraduisible littéralement.

(4) Il s'agit d'Ibn Mofarriġ : Ibn Nomair, c'est le gouverneur de Ḥoms.

(5) Je lis أَجْبَه et non اجبة ; comp. la remarque au sujet de Ḥosain وكان عظيم الجبهة, *Aġ* XVII, 62.

(6) دعيّ زياد : il est دَعِيّ en tant que Qoraiśite.

(7) Je lis يزيد ou تَزيد au lieu de تريد.

(8) احتان = spécialement douleurs de ventre. Le terme a été choisi à dessein et rappelle le châtiment infligé à Ibn Mofarriġ ; voir plus haut, p. 129. La famille de

A Ḥomṣ le retentissement de ces vers fut considérable. Incontinent Ḥoṣain tint conseil avec les deux principaux Yéménites émésènes, Yazîd ibn Asad et Maḫrima ibn Śoraḥbîl (1). « L'émir des croyants, dit Ḥoṣain, nous a manqué doublement ; d'abord en refusant sa haute protection à notre contribule, Ibn Mofarriġ, lorsqu'il l'a implorée ; ensuite en le laissant mettre à la question, sans égard pour nos services ». — « Le traitement infligé à Ibn Mofarriġ, observa Yazîd ibn Asad, serait capable d'ébranler notre fidélité à la dynastie ; mieux vaut la mort ! ». Ce langage était violent. Il le paraîtra surtout lorsqu'on saura que ce Yazîd ibn Asad (2) passait pour un saint personnage, un homme à miracles. Par un temps de sécheresse, le calife Moʿâwia présidait une *istisqâ'*, cérémonie pour obtenir la pluie, un privilège attaché à la dignité d'imâm. Le souverain fit monter Ibn Asad à côté de lui en chaire, le pria de lever les bras au ciel, espérant par son intercession obtenir la cessation de la calamité (3). Ces saints rappellent d'assez loin ceux de l'Evangile ; tous d'ailleurs sont soldats ; la douceur de l'agneau n'était pas leur fait (4).

Le troisième interlocuteur de Ḥoṣain présentait un autre spécimen de cette sainteté islamique. Maḫrima était un ascète (5) très adonné à la prière. Il lui arrivait de demeurer quatre mois sans parler (6). A cette époque, le silence, prolongé au delà des limites ordiaires, passait pour une des marques les plus incontestables d'ascétisme (7). Auprès des Yéméni-

Ḥoṣain conservera toujours son influence sous les Omaiyades. Le puissant Ḥaǵǵâǵ redoute de se voir donner comme successeur Yazîd, fils de Ḥoṣain ; cf. Ibn ʿAsâkir (ms. de Damas), notice de Ḥoṣain ibn Nomair.

(1) ou Ibn ʿAbdarraḥmân dans la notice d'Ibn ʿAsâkir.

(2) Je l'identifie à Yazîd ibn Aswad al-Ǵoraśi (الجرسي dans le ms. c.) cf. Ibn Ǵauzi, *Ṣafwat* [ou *Ṣifat*, le ms. c. porte les deux orthographes], *aṣ-Ṣafwa* (ms. B. Kh.), VI, 42 a.

(3) Ibn Ǵauzi, *loc. cit.*

(4) Cf. Goldziher *Vorlesungen über den Islam*, 139-58.

(5) متأله Voir plus loin ʿOqba ibn Nâfiʿ, sabreur infatigable et thaumaturge ; cf. Ibn Abi Dinâr, *Al-Mou'nis*, 27 et etc... ابا حـ . . . وبى تـألهم ces expressions reviennent comme un refrain dans la notice de ce saint homme. Sous la ǵâhiliya, les Qoraiś connaissaient aussi le تألّه : I. S. *Ṭabaq.*, II¹, 70, 13.

(6) Notice de Maḫrima ibn Śoraḥbîl dans I. ʿAsâkir, XVIe vol., ms. Damas.

(7) I. S. *Ṭabaq.*, VI, 212, 9 ; comp. plus haut, p. 187.

tes il jouissait d'une autoritée incontestée. Tout comme leurs ancêtres, les premiers musulmans montrèrent toujours un faible pour les formes extérieures du monachisme (1). Mahrima s'empressa d'intervenir dans la discussion pour l'empêcher de dévier : « Attention, mes bons amis, s'écria-t-il, du calme, de la réflexion (اعقلا) ! Mo'âwia est mort. Chez son successeur la violence ne réussit pas ; il faut descendre jusqu'à la prière ». Ces paroles le montrent suffisamment, le jeune souverain avait su s'imposer aux fiers Yéménites de Syrie. Tous résolurent de partir pour Damas. L'émissaire d'Ibn Mofarrig les y avait précédés.

A une réunion du Vendredi, debout sur les degrés de la mosquée de Damas, il avait récité les vers, qui avaient occasionné tant d'émotion à Homs. Elles n'en causèrent pas moins parmi les Yéménites de Damas : ils délibérèrent sur le parti à prendre, lorsque survint la députation de Homs. Admis en présence du souverain, Hosain prit la parole pour exalter son dévoûment et celui des siens à la dynastie, dévoûment attesté en cent occasions. « Prince, continua-t-il, nous ne pouvons admettre le traitement infligé à notre contribule. Nous taire serait nous couvrir de honte. A nous de venger notre poète ! ». Ibn Asad ajouta : « Vos fidèles Yéménites (يمانيتك) se sont émus de l'affront, infligé à tous par 'Obaidallah. Dieu sait à quelles extrémités leur indignation peut se porter. La prudence conseille d'éteindre ce commencement d'incendie ». Ces paroles contenaient une menace à peine déguisée. L'ascète Mahrima tint un discours plus habile : « Prononcé par vous, le châtiment aurait paru acceptable ; mais les deux fils de Ziâd ont voulu humilier en nous la faveur que vous nous témoignez. Vous êtes placé entre Dieu et nous, pour nous rendre justice. Que nos services passés intercèdent en notre faveur ! ».

En réalité le cas d'Ibn Mofarrig était plus compliqué que la députation n'en voulait convenir. Brutalement le poète avait jeté l'honneur de la dynastie en pâture à ses adversaires. Comment le souverain pourrait-il demeurer indifférent à cette injure ? Le calife le fit observer à ses interlocuteurs et aussi comment, escomptant sa double qualité de Yéménite et de

(1) Cf. *Mo'âwia*, 165, 277, 432.

halîf qoraišite (1), Ibn Mofarriġ s'était promis l'impunité. « Mais enfin, ajouta-t-il, je vous accorde son pardon ; mon plus ardent désir est de vous être agréable ! » Aussitôt il expédia des ordres pour faire rendre la liberté au poète, rebâtir sa maison et lui restituer ses biens confisqués. Un envoyé spécial du calife devait surveiller l'exécution de ces mesures.

Cette solution libérale aurait dû terminer l'incident. L'orgueil d'Ibn Mofarriġ ne voulut pas s'en contenter. Il accourut se présenter au calife. « Prince, dit-il, donnez-moi le choix entre trois propositions : le pouvoir du talion contre ʿObaidallah, ou le droit de continuer mes attaques ; sinon tranchez-moi la tête ! » Le calife lui répondit : « J'avais une meilleure opinion de ton intelligence. Le talion contre ʿObaidallah, jamais je ne te l'accorderai. Sans aucun motif, tu as provoqué ton supérieur, tu as sali son honneur et le mien à la fois. Continuer tes satires contre lui ? Autant t'autoriser à t'en prendre à ma propre famille. Ta tête ? Je n'en ai que faire. Je ne me crois pas le droit de mettre à mort un musulman innocent. Mais voici une combinaison infiniment plus conforme à tes propres intérêts. Puisqu'on avait voulu ta mort, je te paie le prix de ton sang. A l'avenir prends garde de jamais mentionner la famille de Ziâd. Voici 10,000 dînârs avec le droit de séjourner où il te plaira » ! Le poète se le tint pour dit (2).

Je me demande si le *ḥilm* proverbial de Moʿâwia lui aurait suggéré une plus heureuse solution à cette épineuse affaire, qui après avoir troublé le *Mašriq* menaçait la paix de la Syrie. L'attitude de Yazîd nous offre un curieux mélange de condescendance et de fermeté. Par moments on croit deviner la lutte entre le caractère bouillant du souverain et les leçons paternelles sur l'art de gouverner. Sa condescendance, tempérée d'une certaine hauteur, contraste avec la bonhomie sceptique du fondateur de la dynastie. Tout en pardonnant, Moʿâwia ne résistait pas toujours à la tentation de tendre un traquenard, acculant le coupable au châtiment qu'il avait mérité. Cette dernière modalité du ḥilm chez Moʿâ-

(1) Elle lui valut une intervention des Qoraišites ; voir *Aġ.*, XVII, *loc. cit.*
(2) Cf. *Aġ.*, XVII, 62-64.

wia a été fréquemment célébrée par les auteurs arabes (1). Sous ce rapport Yazîd ne rappelait pas son père. Pour tout le reste ses relations avec les Arabes de Syrie dénotent chez le second des Sofiânides le sérieux de l'esprit, l'application requise pour connaître et ménager le caractère ombrageux de ses sujets (2), enfin le flair exercé, lui dictant, au moment opportun et sans péril pour son prestige, la solution appropriée. Décidé à pardonner, il entend se réserver le choix de l'heure et du mode. Il saura éviter l'apparence de céder aux menaces, présenter comme un acte de clémence souveraine, comme un égard pour les services passés une amnistie, imposée par la raison d'état. Ce mélange de souplesse et de fermeté lui vaudra l'attachement des Arabes syriens : ils le prouveront à l'une des heures les plus critiques dans l'existence de la dynastie omaiyade. Lorsqu'il s'agira de dompter la révolte des villes saintes, ils ne montreront pas moins d'élan que pour les razzias en Romanie. Moins de trois ans avaient suffi au jeune souverain pour s'assurer ce résultat. Que ne pouvait-il se promettre, si la mort lui en eût laissé le temps ?

XXI

POLITIQUE MILITAIRE

MO'ÂWIA ET LA GUERRE CONTRE BYZANCE. ATTITUDE DE YAZÎD : IL SE BORNE A LA DÉFENSIVE. CONQUÊTES EN AFRIQUE DE 'OQBA IBN NÂFI'. YAZÎD AU SIÈGE D'ANTIOCHE. ORGANISATION DES CONFINS MILITAIRES.

Ces incidents forment seulement des épisodes dans la vie publique de

(1) Cf. *Mo'âwia*, 69-70

(2) Il lui fournit l'occasion d'intervenir dans l'Iraq. Chez les Bakrites, le célèbre Mâlik ibn Misma' occupe la position de saiyd principal, كان مملكا عليهم. Asiam (اشيم) ibn Saqiq lui dispute la position et agit auprès de Yazid en ce sens. Alors Yazid كتب له الى عبيد الله بن زياد ان ردّوا الرياسة الى اشيم ; Ṭab., *Annales*, II, 448.

Yazîd. Les Arabes de Syrie ont pu lui fournir d'autres occasions d'intervenir dans l'organisation de leurs tribus, généralement plus disciplinées et infiniment plus actives que celles de l'Iraq. Mais les chronographes du *Maśriq* répugnent (1) à s'occuper de la Syrie, surtout à propos d'un calife, aussi impopulaire que le protecteur de 'Obaidallah. Ce souverain ne leur rappelait que des impressions pénibles : l'humiliation de leurs ancêtres, trahissant Ḥosain et les siens à la journée de Karbalâ, le joug syrien, rendu plus pesant pour l'Iraq asservi. Au Ḥigâz on n'en avait pas gardé un moins funeste souvenir. « Règne fatal ! » ainsi fait-on parler l'ascète Ibn Mosaiyab (2). La première année Ḥosain fut tué avec les membres de la sainte maison ; la seconde, on viola la cité de Mahomet ; la troisième, le sang coula dans le ḥaram d'Allah et le monde musulman assista à l'incendie de la Ka'ba ! » (3). En face de ces catastrophes, quelle plume serait demeurée assez maîtressse d'elle-même pour tenir à jour la chronique, enregistrer les événements se passant dans l'entourage du souverain, quand par ailleurs ces faits n'intéressaient pas directement les provinces, sises au Sud et à l'Orient de la Syrie ? Chez tous nos annalistes on constate le parti pris d'ignorer Yazîd. Si une exception est faite, c'est lorsqu'elle fournit l'occasion d'insister sur son impiété, sur la dissolution de ses mœurs.

Aḥnaf ibn Qais, le très avisé saiyd de Tamîm, avait loué chez Yazîd, alors prince héritier, l'activité et la ténacité (4). Nous avons vu combien il avait pris goût aux expéditions guerrières, pendant la dernière moitié du règne de Mo'âwia (5). Yazîd contribua pour sa part aux gloires mili-

---

(1) Saif semble faire exception : mais c'est afin de rovendiquer pour l'Iraq la conquête de la Syrie ; cf. Wellhausen, *Skizzen*, VI, 64 etc.

(2) Graphie préférable à la forme Mosaiyib بفتح اليا على المشهور, d'après Nawawi, *Śarḥ Moslim*, I. 103, a (ms. Instit. biblique, Rome).

(3) Ya'qoûbi, *Hist.*, II, 302.

(4) نشاط وجلد Ibn Aṯir, *Kâmil*, III, 216 : comp. le jugement d'Ibn 'Abbâs '*Iqd*4, II, 247.

(5) Cf. notre *Mo'âwia* 442 etc. ; comp. un document poétique, traduit par Wellhausen, dans *Zeits. f. Assyr.*, XXVI, 287-89, se rapportant à ces campagnos d'Asie-Mineure.

taires, qui illustrèrent le califat du pacifique fils d'Aboû Sofiân. Elle dut être bien puissante l'attraction exercée sur les Arabes par l'Occident, puisqu'elle ne laissa pas en repos ce monarque, le plus calculateur des hommes d'état. Tenir ses troupes en haleine, entretenir le patriotisme parmi ses Syriens, occuper l'ennemi chez lui pour n'avoir pas à le combattre sur son propre territoire : toutes ces raisons ont pu inspirer sa politique militaire. Elle n'en demeure pas moins déconcertante, quand on considère le résultat final du militarisme de Mo'âwia.

Deux fois par an, à tout le moins pendant la saison d'été, les troupes syriennes passaient l'Amanus et le Taurus. Devant elles, les obstacles, accumulés par la nature dans les replis de ces âpres montagnes, semblaient s'aplanir, les multiples *Pyles* syriennes, amaniques, ciliciennes, tauriques s'ouvrir à volonté. Pénétrant au cœur de la Romanie, les envahisseurs arabes pillaient, dévastaient, incendiaient. Seul le canal de l'Hellespont paraissait capable de les arrêter ! A deux reprises, l'armée syrienne s'était établie en permanence sur les rives du détroit, menaçant la cité impériale. D'ordinaire pourtant les hardis cavaliers se décidaient à la retraite, avant que la neige n'eût fermé les passes du Taurus. Ils reparaissaient sur le versant oriental de l'Amanus, ployant sous le butin, poussant devant eux des troupeaux d'esclaves. Pour les survivants de ces fantastiques chevauchées, c'était la richesse, « la razzia valait une fortune الغزو المقرّب للغِنَى » (1), disaient leurs poètes. Mais combien ne retournaient plus : demeurés ensevelis dans les neiges et les glaces des hauts-plateaux de la Romanie, ou couchés au pied « des donjons anatoliens aux solides assises, alternées de briques, de ciment et de pierres ».

كأنّها بُرجٌ روميٌّ يُشيِّدُهُ بجصٍّ وآجرٍ واحجارِ

C'étaient au reste des campagnes tumultueuses, entreprises sans plan de guerre, sans intention de conquête stable (2). La valeur du butin rap-

(1) Ṭab. *Annales*, II, 1084, 2. La pittoresque expression se trouve ainsi déformée dans '*Iqd*, II, 37, 11 d. l. العرف المقرب للافق (sic).

(2) Pour caractériser une expédition aventureuse on disait ; كما تدخل صوائف الروم Balâḏori, *Fotoûḥ*. 237, 1. Terreur que les Pyles inspirent au calife 'Omar ; Ya'qoûbi, *Hist.*, II, 178, bas. Le vers de Aḫṭal est cité dans Ṭab., *Tafsir*, XXIX, 129.

porté, l'importance des positions, « incessament perdues et reprises par les Byzantins » (1), ne compensaient pas les sacrifices d'argent et de vies humaines.

Mo'âwia ne pouvait manquer de s'en rendre compte. La dernière année de son califat, les escadres arabes reçurent l'ordre de rentrer dans les ports d'Egypte et de Phénicie. Les garnisons, lointaines et exposées de Rhodes et des îles de la Mer Egée, se virent rappelées (2). Il s'en faisait temps ! Dans l'Hellespont, leur position était devenue intenable. Depuis près de sept ans, ils y occupaient l'île de Cyzique, *Arwâd*, comme l'appellent les Arabes (3). Chaque printemps, ils reparaissaient sous les murs de Constantinople, pour s'y épuiser en assauts, toujours repoussés. A Rhodes la situation paraissait à peine plus favorable. Les Arabes s'y maintenaient péniblement dans le fortin, élevé par eux. La confusion chronologique de nos auteurs (4) ne permet pas de décider, si ce mouvement de retraite appartient aux derniers mois de Mo'âwia ou aux débuts du règne suivant. L'année même de sa mort, le vieux monarque avait envoyé son fils à la tête d'un *ṣâ'ifa* en Anatolie (5), à moins que Yazîd ne fût chargé, en opérant une diversion, de favoriser le retour en Syrie des troupes, revenant du camp de Cyzique. Pour le retrait de la flotte devant Constantinople, il semble bien que « Mo'âwia ait ouvert et mené à terme les négociations », relatives à cette affaire (6). L'exécution, ou si l'on aime mieux, le retour de l'escadre arabe dans les eaux de la Méditerrannée orientale, a pu coïncider avec les débuts du califat de Yazîd.

Au moment où elle allait le représenter en lutte contre la famille du Prophète, la Tradition préfère rejeter sur le second des Sofiânides toute la responsabilité de cette interruption du *ǵihâd*. Elle se garde bien de dé-

(1) لم يزل يفتتح و تغلب عليه الروم, Balâḏorî, *Fotoûḥ*, 184, 13.

(2) Balâḏorî, *Fotoûḥ*, 153 ; Ṭab., *Annales*, II, 157, 20 ; Ibn Haldoûn, III, 18, 5, 8.

(3) Ṭab. *Annales*, II, 163, 14 etc, 196 ; Balâḏorî. *Fotoûḥ*, 236 ; Wellhausen, *Die Kaempfe der Araber mit der Romaeer in der Zeit der Umaiyden* (dans *Nachrichten... Goettingen*, 1901), p. 424.

(4) Balâḏorî, *Fotoûḥ*, 236.

(5) *Aǵ.*, XVI, 33, 34.

(6) Wellhausen, *Kaempfe*, 426 ; de Goeje dans *Homenaje a D. Fr. Codera*, p. 94.

brouiller l'enchevêtrement de la chronologie, puisque la mémoire de Yazîd doit en souffrir. Ses insinuations ne s'arrêtent pas là. Pour l'évacuation de Chypre, il aurait même accepté une forte somme de l'ennemi, et donné aux Arabes l'ordre de détruire avant leur départ la ville et les mosquées, bâties par eux (1). Cet ordre de destruction — s'il a existé — n'a pu leur coûter beaucoup. A cette époque les mosquées étaient rares et fort primitives : de simples lieux de réunion, où le Vendredi l'on accomplissait la prière publique.

En réalité Chypre n'avait pas encore été conquise. A la suite des incursions de la flotte arabe sous Mo'âwia, les insulaires avaient acheté la paix au prix de la modeste contribution annuelle de 7200 dînârs. Ce chiffre dérisoire ne permet pas de penser à une conquête. Une petite garnison arabe veillait à l'exécution de la clause. La contribution chypriote ne suffisait pas à son entretien. Yazîd crut devoir la rappeler sans renoncer pourtant au tribut de l'île. Après son départ, le *fostât*, camp qui l'avait abrité, tomba en ruines avec la mosquée, où les moqatila avaient coutume de se réunir. Voilà tout !

Le service, imposé à l'armée de Syrie, comptait parmis les plus pénibles de tout l'empire. Pour faire rentrer dans l'ordre les mutins de l'Iraq, la menace suffit de s'y voir incorporer. Dans les postes éloignés de Rhodes et de Cyzique la vie devenait spécialement dure. Le ravitaillement de ces garnisons, la rénovation incessante des cadres pesaient lourdement sur le trésor (2). Que l'ordre ait émané de Mo'âwia ou de Yazîd, les contemporains paraissent l'avoir accueilli avec bonheur. Que ce dernier se soit laissé acheter par l'ennemi, c'est une accusation trop facilement enregistrée par Balâḏorî. Pour cet historien, le fils de Mo'âwia est, nous le savons, l'émir des mécréants امير الفاسقين.

Grâce à sa propre expérience des guerres d'Anatolie, Yazîd savait par le menu ce que rapportait à l'Etat la croisade ininterrompue contre l'em-

(1) Balâḏorî, *Fotoûḥ*, 153-54.

(2) Cf. Balâḏorî, *loc. cit.* ; *Mo'âwia*, 266 etc. Pour le tribut de Chypre voir Elias Nisibenus, éd. Brooks (*CSO*, coll. Chabot) 137 ; Agapius Mabbugensis (éd. Cheiko, *CSO*) 333, 13 ; 355.

pire grec. Dans la succession de Mo'âwia, cette liquidation de 15 années d'hostilités, ne formait pas la charge la moins lourde. Dès son accession au trône, Yazîd se montra résolu à y mettre fin. Sa ḫotba d'inauguration avait annoncé cette résolution, celle surtout de renoncer aux pénibles hivernages sur les hauts-plateaux anatoliens. Au lieu d'étendre indéfiniment les frontières de l'empire, il crut le temps venu de songer à l'organiser, à le coloniser, à le pacifier. Ce n'est pas sa faute, si les intrigues des 'Alides, des Zobairides, des Anṣârs, des mécontents de Koûfa sont venues se mettre à la traverse de cette généreuse politique. Elle ne pouvait être soupçonnée par nos auteurs. Ils préfèrent la rattacher à la honteuse inaction, qu'il leur plaît d'attribuer au nouveau calife, plus occupé de chasse, de plaisirs, de persécutions à exercer contre les « gens de la maison » que de la guerre sainte ! Pour ce qui regarde Chypre, Yazîd, pense Wellhausen (1), a été calomnié. Quelques années plus tard, nous verrons 'Abdalmalik partager avec les Byzantins le tribut de cette île, sans qu'une nouvelle conquête arabe soit intervenue. Cette convention atteste le maintien du *statu quo* depuis la période sofiânide.

Parmi les grands capitaines du règne de Mo'âwia, la plupart étaient morts : tels 'Abdarraḥmân ibn Ḫâlid, Aboû'l A'war le Solaimite, Ḥabîb ibn Maslama, surnommé le Ḥabîb de Romanie حبيب الروم, parce qu'il ne cessa de guerroyer contre les Grecs (2). Le fougueux Bosr ibn Arṭaa avait survécu à son souverain. Mais nous ignorons les motifs réels de la rentrée dans la vie privée du plus remuant des anciens lieutenants de Mo'âwia, très dévoué aux Omaiyades. Les auteurs śî'ites le disent frappé de folie. Moslim ibn 'Oqba aspirait au repos. Restait Ḍaḥḥâk ibn Qais, personnage important, mais d'une fidélité moins éprouvée que le Morrite, son collègue pendant l'interrègne. Ce Qoraiśite devait avoir dépassé 70 ans si, comme tout invite à le croire, il avait pris part au siège de Damas par les Arabes (3). Il n'y a pas d'exagération à lui attribuer la vingtaine au moment

(1) Cf. *Kaempfe*, loc. cit.

(2) لكثرة دخوله اليهم ونيله منهم ; Maqdisi, *Ansâb al-Qoraśiyin* (ms. cité).

(3) On le fait assister aux funérailles d'Aboû 'Obaida : Nowairi, *Nihâia* (ms. Leiden) 85 bas ; Ṣafadi, *Toḥfa*, (ms. Paris) 18. Il serait né « 2 ou 9 ans avant la mort du Pro-

de son arrivée en Syrie. Les troubles intérieurs ne devaient pas tarder à distraire de l'Anatolie les pensées du calife. Il semble pourtant que les razzias ne furent jamais complètement interrompues. Pour la première année de Yazîd (l'an 61 H. = 680-81), Ya'qoûbî (1) cite même une campagne d'été dans la montueuse région de l'Isaurie. Wâqidî (2) en place une dans la même province, mais l'année précédente. Le changement entre les deux règnes s'étant opéré en Rağab 60, c'est-à-dire au milieu de l'année, les annalistes n'en ont pas tenu compte pour leurs calculs chronologiques.

En Afrique les conquêtes reprirent de plus belle. Le soin d'étendre en cette partie du monde les frontières de l'empire incombait à l'armée d'Egypte. On pouvait lui laisser la liberté de ses mouvements, sans imposer un nouveau fardeau aux milices de Syrie, surmenées, décimées par les précédentes campagnes d'Asie-Mineure.

'Oqba ibn Nâfi', le fondateur de Qairawân, une personnalité à moitié légendaire, vivait dans la retraite. Un des premiers actes de Yazîd fut de le rétablir dans le poste de gouverneur du Mağrib (3). Lui commanda-t-il de reprendre son ancien plan de conquêtes ? Nous l'ignorons. D'ailleurs l'aventureux capitaine fihrite n'avait pas besoin de cet encouragement. Dans les provinces éloignées, à la périphérie de l'empire, à l'Orient ou à l'Occident, dans l'Afrîqia comme au Ḫorâsân, les fonctionnaires en prenaient à leur aise avec les ordres de la cour. L'autorité métropolitaine arrivait seulement à s'y faire sentir par à-coups.

Depuis les quatre premiers califes, la centralisation avait réalisé certains progrès au sein de l'empire arabe. A force d'intelligence et de souplesse, en s'assurant le concours de lieutenants énergiques et dévoués (4),

---

phète »; sa notice dans Ibn 'Asâkir, VIII ; Maqdisî *Ansâb al-Qoraśiyin* (ms. Constantinople). Les chiffres les moins élevés sont inspirés par le désir de lui refuser, comme aux autres lieutenants de Mo'âwia, la qualité de Ṣaḥâbi ; comp. notre *Ziâd ibn Abihi*, 16 ; extrait de la *Rivista degli studi orientali*, IV.

(1) *Hist.*, II, 302 ; *Osd*, V, 228, 9.

(2) Ṭab., *Annales*, II, 196.

(3) D'après Ya'qoûbî, *Hist.*, II, 272, Mo'âwia l'aurait rétabli avant sa mort. Pour la légende de 'Oqba, voir Ibn Abi Dinâr, *op. cit.*

(4) Voir notre *Ziâd ibn Abihi*.

Moʿâwia réussit à s'assurer une autorité plus réelle que son prédécesseur ʿOmar, écrasé sous l'énorme tâche, gêné par l'incessante intervention des *Mobaššara,* autoritaires et jaloux. L'image du second calife s'imposant par son prestige personnel, à force de vertus héroïques, l'orientalisme l'a acceptée sans contrôle de la tradition orthodoxe. ʿOmar paiera par la mort— c'est l'opinion du prince Caetani — ses efforts pour assurer l'indépendance du pouvoir central. Le même sort attend ʿOtmân. Par malheur la réforme administrative, entreprise sous Moʿâwia, avait seulement atteint les provinces voisines de la Syrie: l'Egypte, le Ḥigâz et ajoutons l'Iraq, grâce surtout à l'énergique famille de Ziâd. Ailleurs la situation s'annonçait moins brillante. Nous en trouvons la preuve dans la carrière de ʿOqba ibn Nâfiʿ. Son successeur Ibn al-Mohâǵir refusa d'habiter Qairawân, bâtie par ʿOqba; il la fit évacuer pour construire une nouvelle résidence. ʿOqba jura de se venger. Quand il se vit rétabli par Yazîd, il ordonna de jeter Ibn al-Mohâǵir en prison et de détruire la ville élevée par son rival (1). On imagine difficilement plus grande anarchie, surtout dans les sphères gouvernementales !

Un tel personnage était décidé à suivre ses propres inspirations. ʿOqba profita de sa nomination pour se diriger vers l'Occident, pénétrer, assure-t-on, jusqu'aux rivages de l'Atlantique (2). Promenade militaire, embellie par l'imagination des annalistes du Maǵrib, désireux d'exalter le grand saint de l'*Afrîqia* (3). Mais, on le voit, les armes musulmanes ne reposèrent pas du vivant de Yazîd. Le poète Aḫṭal a donc eu raison de lui dire que sur toutes les frontières, il avait lancé ses bataillons (4). En lutte contre les révoltes intérieures, ce souverain a pu donner l'ordre d'abandonner certaines îles de la Méditerranée, même Cyzique. Le maintien de cette position avancée était sans doute une bravade; elle ne constituait plus

---

(1) Ibn Abî Dinâr, المؤنس في اخبارافريقية وتونس (Tunis. 1286 H.), p. 26-27.

(2) Balâḏori, *Fotoûḥ* 228-29 ; Yaʿqoûbî, *Géogr.* (éd. de Goeje) 347 : *Osd.* III, 421.

(3) Wellhausen, *Kaempfe,* 425-28 ; Ibn al-Aṯîr, *Kâmil*, IV, 45-46 ; Ibn Abi Dinâr, *Mouʾnis,* 26-28.

(4) Aḫṭal, *Diwân* (éd. Salhani) 95. 7 (comp. l'edition d'après le ms. de Bagdad, p. 7). Comme le montre le vers précédent, la pièce appartient en réalité au califat de Yazid.

une menace sérieuse pour Byzance. Comme fera plus tard ʿOmar II, Yazîd « ne pouvait, pour des raisons de principe, renoncer au *ǵihâd* contre l'empereur. Mais il sacrifia les postes avancés et opéra la concentration des garnisons sur un ligne plus rapprochée »(1). Cette sage manœuvre, rien ne prouve qu'elle ne fût commencée, à tout le moins conseillée par Moʿâwia. Son fils ne négligea jamais de veiller sur les frontières de la Syrie. Cette préoccupation lui inspirera le projet de constituer en *ǵond* distinct les régions au nord de l'Oronte. La tâche était moins aisée qu'on ne le soupçonnerait en parcourant les annalistes arabes, plus attentifs à tenir la liste des razzias en Anatolie que celle des invasions byzantines au nord de la Syrie. Jusque sous le règne de Yazîd, nous le verrons plus loin, la domination arabe demeura précaire en cette région. Moʿâwia y avait rebâti et fortifié Marʿaś : son fils maintint la garnison, la ville fut abandonnée seulement après sa mort (2).

ʿImrânî, un auteur śîʿite, nous a transmis un détail inédit sur l'histoire militaire de Yazîd (3). Lorsque, après Karbalâ, on lui apporta la tête de Ḥosain, le calife « campait devant Antioche, occupé au siège de cette ville ». (4) Les chroniqueurs iraqains, les annalistes de la *Śîʿa* ont varié à l'infini la scène de la tête de Ḥosain (5). Généralement ils s'accordent à placer le théâtre de cette scène à Damas ou sur un autre point de la Syrie centrale. Mais le renseignement de ʿImrânî en complète un autre également d'origine śîʿite. Cette dernière donnée fait passer par Alep et par la Haute-Syrie la caravane des survivants ʿalides de Karbalâ. Itinéraire invraisemblable, surtout dans d'aussi tristes circonstances. Mais les Śîʿites d'Alep tenaient à justifier l'existence de leur sanctuaire local de

---

(1) Wellhausen, *Reich*, 167.

(2) Balâḏori, *Fotoûḥ*. 188.

(3) Dans كتاب الانباء في تاريخ الخلفاء (ms. Leiden, n° 595), p. 17. L'auteur śîʿite épargue pourtant à Yazid le لعنة الله ou le لا رضي الله عنه, dont il accompagne toujours la mention de Ḥaǵǵâǵ.

(4) كان نازلاً على انطاكية محاصرًا لها.

(5) Voir plus haut, 171-72 ; comp. notre *Ziâd ibn Abihi*, 111.

Śaiḫ Moḥassin (1). Yâqoût (2) connaît lui aussi la tradition ʿalide sur le voyage de la tête de Ḥosain. Si elle est fondée, l'Antioche assiégée par Yazîd, devrait être cherchée, non en Anatolie—les cités homonymes y abondent (3)—mais en Syrie. Le souvenir ne nous a pas été conservé d'une razzia au-delà du Taurus, commandée par Yazîd, pendant son califat. Cette campagne en Anatolie s'expliquerait mal à l'époque de Karbalâ. Le souverain n'a pu commettre l'imprudence de s'éloigner pendant une période aussi critique. Nous le trouvons, d'ailleurs, en correspondance suivie avec son représentant dans l'Iraq, et de résidence, semble-t-il, à Damas, ou du moins à proximité du Bâdiat aś-Śâm. Il faudrait alors admettre une révolte de la métropole syrienne de l'Oronte, peut-être même sa reprise momentanée par les Grecs (4). La pénurie de renseignements, le laconisme des documents sur cette période ne nous permettent pas de nous prononcer.

L'expédition d'Antioche a pu se rattacher à un ensemble d'opérations militaires, préalables à l'organisation d'un gouvernement stable en ces parages. La situation mal définie de la domination arabe dans la Syrie septentrionale suffirait pour expliquer l'attention, accordée par Yazîd à cette partie de ses Etats et sa résolution d'y établir un gouvernement militaire. Nous aurons à revenir plus loin sur cette question, à propos de l'origine des *ǵond* syriens : importante création, destinée à préserver d'un coup de main le centre de l'empire arabe.

En tenant constamment l'ennemi en haleine, en l'inquiétant par d'incessantes attaques sur son propre territoire, jusqu'à menacer la capitale de l'empire grec— les Byzantins adopteront la même tactique en lançant les Ǵarâǵima-Mardaïtes au cœur de la Syrie (5) —le sage Moʿâwia

(1) Cf. M. Sobernheim, *Das Heiligtum Shaikh Muhassin in Aleppo* (1-12 pp.). Extrait des « Mélanges Hartwig Dérenbourg ».

(2) *Moʿǵam*. II, 155-56.

(3) Plusieurs furent assiégées par les Arabes ; pour l'an 48 H. voir p. ex. Ṭab., *Annales*, II. 83, 85. 9. Pour les Antioche d'Asie-Mineure, cf. Pauly-Wissowa, *Realencycl.*, I, c. 2445 etc ; Yaʿqoûbî, *Hist.*, II, 285.

(4) A moins de songer à *Antioche du Taurus*, aujourd'hui *ʿAintâb*. D'après Yâqoût, *Moʿǵâm*, III, 759, ʿAintâb serait le nom moderne de l'ancienne Doloûk = Dolicho.

(5) Agapius Mabbugensis (éd. Cheikho), 350 ; cf. *Moʿâwia*, 14-22.

pensa avoir résolu le problème de la défense de la Syrie : solution pleine d'imprévus, féconde en surprises, ruineuse pour le trésor et entraînant un énorme déchet de vies humaines. Le premier, Yazîd chercha une solution méthodique, en créant un organisme administratif, une véritable province frontière, sorte de confins militaires ou λίμιτον. Le ǵond de Qinnisrîn, confié à un général de carrière, disposant de garnisons permanentes, appuyé sur un système de places fortes et de centres arabes, aurait pour objectif principal la défense des provinces ciseuphratésiennes (1). L'exécution de ce plan permettrait d'y promouvoir activement l'occupation arabe et la colonisation du pays, ruiné par un demi-siècle de guerre et d'invasions étrangères. Ici encore la mort viendra se mettre à la traverse de ce dessein digne d'un véritable chef d'Etat. « *Non omnis moriar*, se plaisait à dire Moʿâwia ; puisque Yazîd est destiné à me survivre » (2).

XXII

YAZID ET LES NAǴRANITES

NAǴRÂN : POSITION, TERRITOIRE, IMPORTANCE ÉCONOMIQUE. UNE RÉPUBLIQUE CHRÉTIENNE EN ARABIE. SITUATION DES JUIFS A NAǴRÂN. TRIUMVIRAT ; L'ÉVÊQUE, LA KAʿBA DE NAǴRÂN. LA « MOBÂHALA ». CONVENTION ET RAPPORTS AVEC MAHOMET. EXPULSÉS PAR ʿOMAR, LES NAǴRÂNITES S'ÉTABLISSENT DANS L'IRAQ. LEURS INFORTUNES. ʿOṮMÂN, ʿALÎ ET LES NAǴRÂNITES. PRESSURÉS PAR LE FISC, ILS S'ADRESSENT A YAZÎD. DÉCISION DU CALIFE.

« Combattez ceux qui ne croient pas en Allah.... et les gens du Livre,

(1) Comp. Streck, dans *Enzycl. des Islam*, I, 535 s. v. ʿ*Awâṣim*.

(2) Ṭab., *Annales*, II, 214, 5.

ne pratiquant pas la religion de vérité, jusqu'à ce que vaincus (1), ils se résignent à payer tribut » (2). Au courage des fidèles, le Qoran propose comme objectif, non la conversion, mais l'exploitation financière des infidèles. Ce programme réaliste devait séduire les anciens marchands de Qoraiś. Aussi se sont-ils contentés d'emprunter aux civilisations antérieures tout l'ensemble de leurs institutions fiscales. Des générations d'âpres légistes, acharnés sur la *misera contribuens plebs*, avaient, dans un travail séculaire, créé pièce par pièce cet organisme merveilleux, mais d'un maniement trop délicat pour l'inexpérience des Arabes. Bientôt la machine compliquée éprouva le sort des locomotives modernes, confiées aux ineptes mécaniciens des pays semi-barbares. Fonctionnement irrégulier, arrêts brusques : autant d'accidents insoupçonnés par les hommes d'Etat novices auxquels le hasard des armes venait de confier le sort des plus belles provinces de l'Orient. Si le mécanisme financier ne s'arrêta jamais complètement, s'il continua à fonctionner par à-coups, on le doit à l'intervention d'une armée de conseillers, de techniciens, choisis parmi les tributaires.

A son avènement, Yazîd se trouva en face de cette situation compliquée, lourd héritage du passé. Comment se figurer le chaos, formé à cette époque par la législation fiscale, régissant l'empire arabe ? La jurisprudence de Ctésiphon et de Byzance, les édits de Chosroès, les Constitutions, les Novelles des Césars s'y heurtaient, en un pêle-mêle indescriptible, à tout un ensemble de stipulations disparates, de conventions, de capitulations incohérentes, de privilèges mal définis, d'exemptions imprudemment accordées *sine die*, sans limites de temps. C'était le legs malheureux de la tumultueuse période des conquêtes arabes et de l'imprévoyance des pre-

---

(1) صاغرون, plutôt que *humiliés* ; comp. *Concordance* du Qoran s. v. صغر Ce dernier sens a été préféré plus tard ; on lui doit les modalités humiliantes, accompagnant l'acquittement du tribut sous les 'Abbâsides. Comp. M. Hartmann dans *Kultur der Gegenwart*, II, partie II[1], p. 55.

(2) Qoran, 9, 29. On en a déduit l'axiome : يقاتَل اهلُ الكتاب على الجزية ; Yaḥiâ ibn Âdam, *Ḫarâǵ*, (éd. Juynboll) 12, l. 12 ; réaction contre cette tendance. Boḫâri, *Ṣaḥîḥ* (Krehl), II, 280, n° 10. Remarquez dans le Qoran, *ǵizia* = tribut ; cf. C. H. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt* (PSR), 38.

miers califes. La faculté créatrice leur fit défaut, la souplesse non moins enviable pour assimiler et adapter. Tous furent trop peu avisés ou incapables d'arrêter la prescription. L'anarchie était encore augmentée par la prétention, commençant à se faire jour, d'accorder ce désordre avec les stipulations du Qoran. Voilà seulement une partie des difficultés, dressées devant Yazîd. Pensionnés par l'Etat, les Arabes entendaient se soustraire à toute obligation fiscale. Comment satisfaire à ces exigences, sans écraser les races conquises (1), base financière de l'empire ?

Il s'agissait de résoudre ces problèmes, de mettre de l'ordre dans cette anarchie, tant admirée par la Tradition et par elle proposée, comme un idéal, aux générations futures. Un incident soulevé par une intéressante population chrétienne d'Arabie, allait mettre Yazîd en face de la réforme à réaliser.

*
* *

Sur le versant oriental des monts du Yémen, à la hauteur du pays de Ḫaulân, en face des mornes solitudes d'Al-Aḥqâf, s'ouvre la vallée de Naǵrân. La profonde faille, pratiquée par les pluies de la période préhistorique dans le flanc des massifs yéméniques, s'élargissait en un vaste éventail de vallons accidentés, de terres limoneuses, de gras pâturages, à mesure qu'on descendait vers la plaine. La ville elle-même occupait le milieu de cette dépression (2). En Arabie, l'existence, la prospérité des oasis dépendent de la richesse en humidité du sous-sol. Celui de Naǵrân

(1) لا يُكلَّفوا فوق طاقتهم fait-on dire aux premiers califes. Yaḥiâ ibn Âdam, *Ḫarâǵ*, 54, 55, 56 et passim. Comp. Boḫâri, *Ṣaḥiḥ*, (Krehl) II, 399, 5 ; 431 : opprimés les tributaires يمنعون ما في ايديهم. Ils sont رزق عيالكم. dit-on aux Arabes, Boḫâri, *loc. cit.*, II, 293. Avec eux, la justico est اصلح لاهل الخراج واوفر لبيت المال. Aboû Yoûsof, 60, 24 : cf. 63, 25 ; même pensée chez Qorra ibn Śarîk ; C. H. Becker, *PSR*, 74, 8-11.

(2) Maqdisi, *Géographie* (éd. de Goeje), 94 la place dans la montagne, c.-à-d. conformément à la division adoptée par lui, dans le Naǵd (= monts du) Yémen par opposition au Tihâma (= parties basses) du Yémen. D'après Bakri, *Mo'ǵam*, 306, 6 d. l. le terrain s'abaissait au delà de Naǵrân. باسفل نجران : vallée aboutissant à Naǵrân يفرغ في نجران ; Yâqoût, *Mo'ǵam*, I, 152, 835 ; Hamdâni, *Ǵazîra*, 152, 22 ; 178, 10.

emmagasinait en abondance l'excédant des abondantes pluies de la mousson, draînées sur la déclivité orientale des montagnes voisines. A la suite d'hivers, exceptionnellement humides, les eaux se réunissaient jusqu'à former de véritables cours d'eau (1). Aussi toute la région, couverte de villages, était-elle célèbre pour sa fertilité. On l'appelait « la Nagrân des cultures » (2). Ses jardins produisaient des variétés de fruits, inconnus au reste de l'Arabie (3). Marché important, Nagrân possédait un pélerinage très populaire parmi les tribus des environs. Il coïncidait, comme dans le reste de l'Arabie, avec la tenue de foires, assidûment visitées par les Bédouins (4). Jouissant de tous les avantages, qui, à cette époque, constituaient la fortune de la Mecque, « la molle cité » (5), — ainsi l'avait appelée le poète Ḥoṭai'a, —y joignait celui d'un site enchanteur, d'une nature féconde ; autant d'attractions pour les misérables nomades. Pendant tou-

---

(1) Comp. حور = غور, eaux profondes : près de Nagrân. cours d'eau. I. Hiśâm, *Sira*, 24, 7 ; *Aġ.*, X, 145, 2 ; Yâqoût *Mo'ǵam*, III. 585,2.

(2) نجران الحقول. vers d'un poète : Bakri, *Mo'ǵam*, 480. Comp. *Aġ.* X, 145, 2. Le sous-sol saturé d'humididité constituait la terre *Ba'l* : البعل الذي من غير سقي, [lis. بعروق] يشرب بعروف ; Aboû 'Obaid, (ms. cité) *Ġarib*, 192a ; Ṭab., *Annales*, I, 1728, d. l. ما سقى البعل : Yaḥiâ, *Haráǵ*, 80, 16 ; 81, 17 ; 84 : surtout 86 : البعل ما كان ... قد ذهب عروقه في الارض الى الماء فلا تحتاج الى السقي.

Description de la vallée de Nagrân ; elle recueille les eaux des montagnes voisines ; Hamdâni, *Ǵazira* (éd. D. H. Müller), 83, 110, 2 : 114, 12 ; eaux courantes; Hamdânî, *op. cit.*, 117, 2 ; 169, 1-2. Le « Nagd de Nagrân » désigne la vallée supérieure ; Ibn Rosteh, *A'lâq* (éd. de Goeje), 184. Les poètes mentionnent les قرى نجران, citation dans Hamdânî, *op. cit.*, 161, 10 ; les sources syriaques et grecques le Wâdi de Nagrân ; Fell, *Die Christenverfolgung in Südarabien*; *ZDMG*, XXXV), 61, n. 2 ; sur fertilité, étendue de la région, *ibid.*, 51, 54 : Hogarth, *The penetration of Arabia*, 200-03. M. Halévy mentionne un « cours d'eau considérable. qui ne tarit jamais : chose inouïe en Arabie... nous étions en plein été ». Voir la description de ce cours d'eau dans son récit de voyage : *Jour. Asiat.*, 1872¹, 27-29; pour la vallée et les environs de Nagrân. *ibid.* 37 etc. ; Wellhausen, *Skizzen*, VI, 27.

(3) Ibn Rosteh, *A'lâq* (éd. de Goeje) 24. 2-4 : Hamdâni, *Ǵazira*. 164, 22 : 196-201, surtout 200, 2 etc. ; Maqdisî. *Géogr.*, 87, 3 ; Yâqoût, *Mo'ǵam*, I, 152, 835, 909 : son marché; Hamdâni, *op. cit.*, 180, 1.

(4) Bakri. *Mo'ǵam*, 367-68 : Ibn Rosteh, *op. cit.*, 58.

(5) بلد رخي ; Yâqoût, *Mo'ǵam*, III, 699, 2.

te la période préislamite, Nağrân forma un poste avancé de l'antique civilisation yéménite, une des dernières haltes, sur la route menant aux espaces désertiques de l'Arabie centrale (1), ou surveillant l'accès de cette autre Arabie, appelée heureuse par l'antiquité classique.

Si l'on en excepte les trois agglomérations urbaines du Ḥiğâz : la Mecque, Médine et Ṭâïf, aucune cité arabe ne nous devrait être mieux connue : grâce à une documentation écrite véritablement abondante. Son nom se trouve souvent cité, comme point de repère pour apprécier les distances dans l'inhospitalière Arabie (2). Cet emploi dénote un centre fréquenté par les caravanes (3). Sur Nağrân la tradition islamite a accumulé les détails. Ces renseignements jouissent de la même authenticité que l'ensemble du ḥadîṯ. Nous tenons à le déclarer ici, pour prévenir tout malentendu sur leur valeur critique. Le dossier nağrânite de nos annalistes a été composé au moyen de la *Sîra* et d'une source, malheureusement perdue, la collection des anciens divans poétiques. La prospérité, la richesse des Nağrânites n'inspirèrent pas, il est facile de s'en apercevoir, la seule muse de Aʿšâ. A son imitation, les confrères du barde voyageur ont dû reprendre annuellement la route de Nağrân (4), où l'on savait si magnifiquement récompenser le talent poétique. Mais on s'abuserait, en attribuant cette prolixe documentation à l'importance même du site de Nağrân, à sa signification économique. Nos auteurs demeurent étrangers aux considérations géographiques, ou ils se refusent à admettre qu' à cette époque il y ait eu place en Arabie pour une activité commerciale, supérieure à

---

(1) Pour la région de Nağrân voir Bakri, *Moʿğam*, (à l'index s. v. Nağrân) surtout 266, 306, 356 ; Yâqoût, *Moʿğam*, II, 304, 334. 478, 611 ; IV, 319, 17, 450, 516. 562 : *Aǧ.*, V, 190, 191.

(2) Cf. Aḫṭal, *Dîwân* (éd. Salhani) 110. 3 ; Amrou'l Qais et Śammâḫ avaient fait de même : *Aǧ.*, VIII. 69, 10 ; Yâqoût, *Moʿğam*, II. 137, 12 ; Ṭab., *Annales*, 1, 913, 5. Nağrân, indiquée comme une des limites de l'Arabie; *ʿIqd*[1], III, 294, 8.

(3) Même remarque pour Ǵarbâ' et Aḏroḥ. Les moḥaddiṯ utilisent ces toponymes pour indiquer les dimensions du *bassin*, حوض. Comme ils n'en connaissent plus la position exacte, ils ont dû les rencontrer dans d'anciens routiers ; Moslim, *Ṣaḥîḥ*[2], II, 286.

(4) Sur ces voyages, sur la générosité des Nağrânites, cf. *Aǧ.*, X. 140 : 145, 20 : Hamdâni. *op. cit.*, 224, 2.

celle des Qoraišites (1). Leur curiosité reste surtout subjective. Au 10e siècle, si l'avisé géographe Maqdisî commence son ouvrage par la description de l'Arabie, c'est « parce qu'elle renferme la sainte maison d'Allah, la ville du Prophète, le berceau de l'islam » (2). Autant de considérations décisives en matière chorographique !

Quels motifs ont donc pu attirer sur Nagrân l'attention de nos auteurs ? C'est pour avoir été de bonne heure mise en relation avec plusieurs versets du Qoran. Motif primordial ! La *Sîra* doit son origine à des préoccupations exégétiques (3). Nagrân fut-elle en réalité plus importante que Tabâla et Goraś ? Discussion secondaire pour nos auteurs. Mais, désignée dans le Livre d'Allah, Nagrân prenait aussitôt aux yeux des interprètes une signification exceptionnelle. Sur ce point on ne pouvait, à leur avis, projeter trop de lumières (4). Ensuite Nagrân s'était vue l'objet d'une mesure arbitraire du calife 'Omar, celle-là même destinée à provoquer l'intervention de Yazîd. Or, après l'auteur du Qoran, la personnalité du successeur d'Aboû Bakr a eu le don de fasciner les regards de la Tradition, médinoise surtout. Sous bénéfice de ces remarques, il nous paraît pourtant,

---

(1) Bonnes remarques de Caetani, *Studi di storia orientale*, I, 312-13. Omaiya ibn Abi's Salt a chanté les 'Abdalmadân de Nagrân. Voir son *Divan*, publié par Schulthess, pièce XX.

(2) Maqdisî, *Géogr.*, p. 67.

(3) Cf. Lammens, *L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sîra*, *Jour. Asiat.*, 1911[1], 246.

(4) Résumons, d'après nos auteurs, quelques données sur la période préislamique de Nagrân. Elle fut la résidence des anciens géants, contemporains des patriarches bibliques ; du prophète Barahiâ, au temps de Nabuchodonosor, du grand *arbitre* des Arabes افعى الجُرهمي ; Ya'qoûbi, *Hist.*, I, 19, 255 ; Ṭab., *Annales*, I, 671, 12, 1109. A tort on a voulu voir dans le célèbre Qoss ibn Sâ'ida un évêque de Nagrân ; Cheikho, *Magâni*, IV, 296 ; Sprenger, *Moḥammed*, I, 43 (lequel le déclare en outre *Rakoûsi*) 45, 102 etc. : il était de la tribu de Iyâd. Les anciennes sources ignorent ses relations avec Nagrân ; Qotaiba, *Ma'ârif* (Wüstenf.) 29 ; Mas'oûdi, *Prairies*, I, 132, III, 246 ; Goldziher, *Abhandlungen*, II, 90 (arabe) 64 (commentaire) ; Boḥtori, *Ḥamâsa* (Cheikho), n° 450 ; *Ag.*, XIV, 41-44 ; Ya'qoûbi, *Hist.*, I, 300. Ibn Hišâm, *Sîra*, Ibn Doraid, *Ištiqâq*, ne prennent pas la peine de le mentionner. Pour les références des auteurs classiques, relatives à Nagrân, cf. Mordtmann, *ZDMG*, XXXV, 701.

à treize siècles de distance, que la cité yéménite méritait l'attention, que lui a accordée l'ancienne historiographie islamite.

On eût difficilement rencontré en Arabie une agglomération plus originale. La population se composait exclusivement de chrétiens. De son sein seraient sortis (1) les « aṣḥâb al-oḫdoûd, les martyrs de la fosse », célébrés par le Qoran (2). On y remarquait aussi une colonie Juive (3), attirée à Naǵrân par le mouvement des affaires. Elle s'y trouvait astreinte à payer une capitation spéciale, un ḫarâǵ : mesure générale, appliquée partout en Arabie aux étrangers (4), avant tout aux marchands (5). Dans les cités du Ḥiǵâz et du Yémen, ces deux mots étaient devenus pratiquement synonymes. Seul l'espoir d'un gain à réaliser pouvait amener ou retenir dans l'inclémente Arabie. La mesure, adoptée par les Naǵrânites, se

---

(1) Voir les difficultés soulevées par Loth, *ZDMG*, XXXV, 610-22. Comp. Ṭab., *Tafsir*, XXX, 72-74.

(2) Certains croient y reconnaitre les trois enfants de la fournaise de Babylone ; interprétation plausible. Mais la tradition musulmane se déclare pour la première. *Aǵ.*, XVI, 71 ; XX, 8 ; Yâqoût, *Moʿǵam*, IV, 755 : Ṭab., I, 919-21. Comp. *ZDMG*, XXXV, 610 etc.

(3) Ṭab., *Annales*, I, 2595 ; Caetani, *Annali*, IV, 359 : Sprenger, *Moḥammed*, III, 502 n. 2. M. Lidzbarski, *De propheticis legendis*, 46, note, avoue n'avoir rien trouvé dans les auteurs arabes au sujet des Juifs de Naǵrân. Comme le prouvent les documents syriaques et grecs, (Sprenger, *op. cit.*, III, 489 ; C. de Perceval, *Essai*, index, *s. v.*) le christianisme à Naǵrân étant antérieur à la conquête abyssine du Yémen, inutile de supposer que les chrétiens auraient « violemment expulsé les habitants juifs »; Caetani, *Annali*, IV, 356. En interdisant la propagande musulmane auprès des chrétiens et des juifs de Naǵrân (Ṭab., I, 1729, 7), le Prophète affirme la présence de ces derniers ; voir plus bas leur expulsion de la ville sous ʿOmar. Les auteurs arabes font rayonner de Naǵrân le christianisme sur le centre de la Péninsule ; (les détails fournis remontent tous à Wahb ibn Monabbih): Ṭab., I, 919, 15 : اصلُ ذلك الدين بنجران وهى باوسط ارض العرب cf. Halévy, *La persécution des chrétiens de Nadjran*, dans *Rev. étud. juives*, XVIII, 23.

(4) Même situation des Juifs à Ṭâif (cf. notre *Ṭâif*, p. 8), à Damas ; Balâḏorî, *Fotoûḥ*, 124, bas, (où ils sont compris dans la capitulation, accordée aux chrétiens); à Alexandrie ; Ibn Baṭrîq (éd. Cheikho) II, 26, 8 ; taxe imposée par le Prophète à un chrétien (un marchand étranger) à la Mecque : Yaḥiâ, *Ḫarâǵ*, 53, 17. En dehors de la Péninsule, on applique la même mesure aux marchands arabes ; Fell, *op. cit.*, 15, note.

(5) Cf. Ǵâḥiẓ, *Ḥaiawân*, V, 34, 2, où *itâwî* = marchand ambulant, voyageant en caravane : les musulmans imposent la *dîme* aux marchands étrangers : *Yaḥiâ*, *Ḫarâǵ*, 125, 20-21 : voir encore Ǵâḥiẓ, *Tria Opuscula*, 61, 1, 62, 13 etc.

trouvait d'accord avec l'ancien code commercial de la Péninsule. A l'époque préislamique, cet impôt s'appelait *itâwa*. C'était comme une taxe de séjour, en retour de la sécurité, de la liberté des transactions (1), en même temps une mesure protectionniste, destinée à écarter ou à atténuer la concurrence de l'extérieur.

L'*itâwa* devait peser assez lourdement sur les colonies étrangères ; à en juger par l'empressement de leurs membres à rechercher les titres de ḥalîf et de maulâ (2), lorsqu'ils possédaient des intérêts considérables et permanents dans un centre arabe. En obtenant les privilèges du *ḥilf*, on en acceptait également les obligations, celle entre autres de contribuer aux charges (3) de la communauté, où l'on venait d'entrer. A Médine (4) la condition des Juifs (5) se présentait autrement avantageuse. L'*itâwa* ne pouvait les atteindre. N'étaient-ils pas les plus anciens maîtres de la cité ? Si les Banoû Qaila y avaient trouvé accès, c'est uniquement en qualité de ḥalîf ; une situation volontairement ou inconsciemment intervertie par la Tradition au profit des Anṣârs (6). Lorsque Mahomet s'installa à Médine, la blessure la plus cruelle pour son amour-propre fut le vers de la Médinoise 'Asmâ' interpellant ainsi ses compatriotes, si fiers de leurs origines yéménites :

---

(1) Ǵâḥiẓ, *Ḥaiawân*, I, 159, bas ; VI, 44, 5 d. l.

(2) Synonymes dans l'ancienne langue. Mahomet impose un dinâr annuel : Yaḥiâ., *Ḥarâǵ*, 53, 17.

(3) Comme la *diya*, les frais de guerre etc.

(4) Cf, Wensinck, *op. sup. cit* ; R. Leszynsky, *Die Juden in Arabien*. Sur *itâwa*, voir Fraenkel, *Aram. Fremdw.*, 283 (corrigez citat. Ya'qoûbi, *Hist.*, I. 235, 9); notre *République marchande*, 5 ; I. Hiśâm, *Sîra*, 72, 2-3 ; '*Iqd*4, II, 45, 16.

(5) A la Mecque : كان في جوار عبد المطّلب يهوديّ يتسوف [يتسوّق] في اسواق تهامة بمالهِ ; il est tué par Ḥarb ibn Omaiya ; Balâḏori, *Ansâb*, 42 b. Comme on le voit, les marchands étrangers cherchaient — en la payant — une protection efficace. Les dictionnaires vocalisent *itâwa*, mais admettent la triple voyelle pour la hamza initiale dans le relatif. Rien ne prouve qu'il faille rattacher ce vocable, avec les lexicographes, au verbe *atâ*.

(6) Les Juifs auraient été leurs ḥalîf. Le contraire me paraît avoir été vrai, au moins antérieurement à l'hégire. Comp. Ya'qoûbi, *Hist.*, I, 234-35, accueil fait aux Qoḍâ'a, arrivant en Syrie. Les Juifs n'auraient-ils pas traité de même les B. Qaila de Médine ?

« Vous avez accepté la suprématie d'un tributaire (1), d'un étranger n'ayant rien de commun ni avec Morâd ni avec Madhiǵ » (2).

اطعتم اتاوي من غيركم   فلا من مراد ولا مذحج (3).

Le poignard se chargea de répondre à l'audacieuse poétesse. L'orgueil des Arabes, on le comprendra, ne s'accommoda jamais de l'*itâwa*. Un poète anonyme de Taġlib, qualifié aussi de Ḫâriǵite (4), sans doute à cause de la vivacité de son langage, stigmatisa ainsi le maintien de cette contribution après l'hégire :

« Eh quoi ! nos souverains ne rougiront-ils pas de fouler aux pieds nos droits sacrés : le sang ne guérit pas le sang !

Sur tous les marchés de l'Iraq (triomphe) l'*itâwa*. Sur toute transaction pèse la surtaxe d'un dirhem ! » (5).

Il est opportun de noter dès maintenant cette égalité de tous les contribuables devant le fisc, sans acception de personnes ni de religion. La constatation est à retenir, pour le moment, où nous aurons à aborder la question épineuse du *ḫarâǵ*, laquelle attend encore une solution définitive. A Naǵrân, la population industrieuse (6), principalement les banquiers, ont dû éprouver le besoin de se protéger contre la concurrence des Israélites. Elle a pu apparaître spécialement redoutable, si, comme pense le prince Caetani (7), la Péninsule arabe n'est pas étrangère au développement

---

(1) Ou *marchand* ; cf. Ǵâḥiẓ, *Ḥaiawân*, V. 34, 2-6. D'après Aboû 'Obaid, citant Al-Kisâ'i, الاتاوي الغريب الذي في غير وطنه ; *Ġarib* 244a.

(2) Deux nobles tribus yéménites, citées à ce titre et aussi pour la mesure et la rime avec خزرج (le clan médinois).

(3) Commentaire de Ǵâḥiẓ, *Ḥaiawân* V, 34 ; cf. I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 18.

(4) Les Rabi'a généralement qualifiés de chrétiens ou de ḫâriǵites. 'Iqd[4], III, 295, 3 d. l. On vise spécialement les Taġlib, comme le montre la mention du Ḫâboûr, *loc. cit.*

(5) Ǵâḥiẓ, *op. cit.*, I, 159, VI, 44. La taxe sur les marchandises ne devait pas être exigée des musulmans ; Yaḥiâ ibn Âdam, *Ḫarâǵ*, 10-11 ; 46 ; pour *maks*, taxe sur les marchands, cf. Becker, *PSR.* 53, Ibn Sîda cité par Becker aura emprunté sa définition du *maks* à notre poète de Taġlib.

(6) Fabrication des armes ; *Aġ.* X., 145, 20-21. Industrie du cuir ; Maqdisi, *Géogr.*, 87, 94. Pour les tissus, voir plus bas.

(7) *Studi*, I, 284.

financier d'une race qui, « grâce à l'arme subtile, mystérieuse, mais d'une incalculable efficace, de l'argent, a réussi à étendre un filet invisible, impossible à rompre, enveloppant dans des mailles inégalement serrées la meilleure portion de la société moderne ».

L'organisation de Naǵrân marquait un notable progrès sur le régime politique, observé dans les cités du Ḥiǵâz. On y reconnaît de véritables institutions municipales, et non pas seulement l'ombre d'autorité, incarnée par le *Dâr an-Nadwa* à la Mecque (1). D'une originalité unique peut-être au monde, ces institutions en faisaient à la fois une république, une ville libre et une sorte d'Etat ecclésiastique. Un triumvirat d'une composition extrêmement pittoresque y assumait le pouvoir, au nom, semble-t-il, d'une puissante oligarchie de financiers, d'industriels, de commerçants. Des trois personnages constituant le gouvernement, aucun ne paraît avoir possédé une autorité prépondérante sur ses collègues. Tous se faisaient plutôt équilibre et seules leurs décisions collectives obtenaient force de loi, toutefois après avoir été contrôlées par le conseil, *malâ'*, des anciens. Cette condition se trouve toujours sous-entendue en Arabie, où les chefs de famille ne renoncent jamais à leur droit de *veto,* dressant l'intérêt privé en face du bien public.

Au sein du triumvirat de Naǵrân, le *saiyd* n'occupait donc pas la première place. La charge aurait été monopolisée par les Balḥârit ibn Ka'b, le clan aristocratique de la cité. Ils continuèrent à résider en Arabie, après l'expulsion de leurs compatriotes et la dissolution violente de la communauté. Comme depuis lors on ne retrouve plus à Naǵrâniya de Koûfa, la mention d'un saiyd, nous croyons cette induction suffisamment fondée. Les Balḥârit, en majorité demeurés nomades, alliés aux grandes

(1) Cf. notre *République marchande*, 8-11. Voir la très ingénieuse théorie de M. Hartmann dans *Zeit. f. Assyriol.*, XXVII. 44-47. Le *Dâr an-Nadwa* serait un sanctuaire du dieu Qoṣaiy. A rapprocher. Balâdori. *Ansâb*, 30 a : كان امرُ قُصَيٍّ عند قريش دينًا يعملون به. Nous nous proposons de revenir à la question dans une étude sur le concept primitif du *masǵid*. Le sénat romain tenait lui aussi ses séances dans les temples. Rappelons de nouveau la synonymie *maǵlis*, *masǵid*. [Depuis que ces lignes ont été écrites le travail sur le concept primitif du masǵid a été communiqué au XVI[e] congrès des Orientalistes à Athènes, Avril, 1912].

tribus des environs, disposaient de la sorte d'un nombreux personnel de guides, de convoyeurs. Leurs troupeaux de chameaux fournissaient en abondance des moyens de locomotion. On comprendra donc comment à leur chef, investi des fonctions de *saiyd* de Nağrân, ressortissait l'organisation des caravanes, des transports, conséquemment les foires (1) et toutes les questions intéressant le développement du commerce local. Il réunissait ainsi les fonctions de ministre du commerce et des affaires étrangères à Nağrân. Il ouvrait des négociations avec les pays voisins, en vue d'obtenir des saufs-conduits, des lettres de sécurité, le passage libre pour les caravanes, en un mot, de conclure de véritables traités de commerce avec le gouvernement de Ctésiphon, avec les roitelets et petits dynastes d'Arabie, *qaïls* du Yémen, *śaiḫ* de l'Arabie centrale, émirs de Ġassân, de Ḥîra, du Baḥrain, de Mahra et du Ḥaḍramaut. Pas plus qu'à la Mecque (2), l'oligarchie nağrânite ne perdait de vue la conquête (3) et la conservation des marchés étrangers (4). Profitant de la communauté de croyances, elle savait intéresser à son sort la cour de Byzance, par l'entremise de son troisième magistrat. La protection du *basileus* devait lui permettre, en dépit de la distance plus considérable, de lutter contre la concurrence qoraišite dans les bazars de cette Syrie, d'où Nağrân avait reçu ses premiers apôtres (5). On voit l'importance des fonctions, dévolues au *saiyd* dans cette république marchande.

Une plus grande part de responsabilité et — si l'on peut s'exprimer de la sorte — de pouvoir, paraît avoir été réservée à un second personnage, qualifié du titre énigmatique de ʿ*Âqib* (6). C'était lui à proprement parler

(1) Surveillance du marché, taxe à lever sur les étrangers : cf. Fell, *ZDMG*, XXXV, 15 note.

(2) Cf. notre *République marchande*, 4-6.

(3) Rien de fréquent comme la mention des routes, partant de Nağrân ; par ex. *Aġ*., I, 155, 3 ; Yâqoût, *Moʿǵam*, III, 467, 516 et passim ; Masʿoûdî. *Tanbih* (de Goeje) 261, 13 ; voir plus bas les autres références.

(4) Cette même politique a dû inspirer Mahomet dans ses traités, conclus avec Aila, Aḏroḥ et les villes du *limes* syrien.

(5) Cf. I. Hišâm, *Sira*, 21 etc. ; Yâqoût, *Moʿǵam*, IV, 752 ; Ṭab., I, 919-20.

(6) Voir les explications enfantines de *Tâǵ al-ʿAroûs*, I, 319, où l'on cherche à deviner le sens d'après le contexte des ḥadîṯ, relatifs à Nağrân.

l'administrateur civil, le *syndic*, chargé du régime intérieur, de la police de la cité. Magistrature purement *citadine* ; elle ne conférait pas le droit de s'immiscer, comme le *saiyd*, dans les affaires du commerce, alimentant la vie économique de la communauté. Les pouvoirs du *'âqib* expiraient aux limites du territoire de Nağrân. Celles du *saiyd* s'étendaient aussi loin que pénétraient les caravanes et les agents nağrânites : ces derniers relevant du saiyd et soumis à son contrôle.

Une troisième personnalité, l'évêque (1) complétait ce consortium. Sorte de trait d'union entre ses collègues, il jouissait d'une autorité purement territoriale, comme le *'âqib*, mais supérieure à la sienne, grâce au prestige d'une religion universelle, apparaissant aux nomades comme la plus haute expression de la civilisation. Son titre spirituel, son degré dans la hiérarchie ecclésiastique lui permettaient de seconder efficacement l'action des deux autres magistrats. Par son entremise, le *saiyd* entrait en relations avec les empereurs de Byzance. Ces princes le comblaient de présents et l'auraient même aidé à construire des églises (2). L'exercice de ce *protectorat* byzantin n'étonnera aucun érudit, au courant de l'histoire du Bas-Empire (3). Pouvoir pondérateur ! Outre les progrès de l'instruction publique et les intérêts spirituels de ses ouailles (4), l'évêque se trouvait associé à l'exercice du gouvernement ; aucune décision ne pouvant être prise sans son intervention.

---

(1) Evêque de Nağrân, nommé sans autre détail ; Ǧâḥiẓ, *Ḥaiawân*, III, 27, 7 d. l. : un autre évêque de Nağrân converse avec 'Abdalmoṭṭalib, près de la Ka'ba : Ibn 'Aqîla, عنوان السعادة (ms. 'Asir eff.); Qalqaśandi, *Nihâia* (ms. Paris) 97 b, mentionne les بنو ذُهل بطن من بني مزيقيا من الازد ... قال ابو عُبَيد ورفع ذُهل هذا الى نجران فمنهم إليا اسقف نجران. Cf. C. de Perceval, *Essai*, III, *index* s. v. *Nadjrân*. Yâqoût, *Mo'ǵam*, II, 703 appelle lui aussi إليا, Iliya, l'évêque intervenu à la *mobâhala* ; Ṭab., I, 1988, 1 ; lettre de Mahomet, adressée à l'évêque de Nağrân : Ya'qoûbî, *Hist.*, II, 89.

(2) I. Hiśâm, *Sira*, 401 ; détails reproduits dans toutes les rédactions de la *Sira*, se copiant toutes servilement. Les plus récentes brillent surtout par leur absence de sens historique.

(3) La conquête abyssine du Yémen est provoquée par Byzance, à l'occasion des Nağrânites. Cf. *Aǧ.*, XVI, 71 ; XX, 8 ; Fell, *op. cit.*

(4) I. Hiśâm, *loc. cit.* اسقفهم وحبرهم وامامهم وصاحب مدارسهم. Comp. le glossaire de Balâdorî, *Fotoûḥ*, s. v. عقب pour l'étymologie de عاقب. Nöldeke ne parle pas de cet emprunt

Voilà ce triumvirat original, où les représentants des trois puissances : l'état, la religion, les intérêts matériels, étroitement unis, contribuaient fraternellement, chacun dans sa sphère, au bien général. N'est-ce pas l'idéal ? Cet idéal, sans doute trop beau pour notre monde sublunaire, l'anarchique Arabie l'aurait réalisé ! Comment réprimer un mouvement de scepticisme ? Surtout lorsqu'on voit des auteurs, comme celui de l'Agâni, transformer en évêques les trois magistrats de Nagrân, sauf à proclamer *rois* le saiyd et le ʿâqib, ملكا نجران (1). Nos annalistes réservent de ces surprises au lecteur ingénu. Au moment, où il croit les tenir, pouvoir fixer la synthèse de leurs renseignements, un trait inattendu vient troubler l'harmonie du tableau, laborieusement combiné et trahir l'incohérence des renseignements obtenus.

Dans les auteurs arabes les allusions à l'évêque de Nagrân sont loin d'être rares, mais assez vagues — on l'a vu — pour éveiller le soupçon qu'ils n'ont connu l'existence du prélat chrétien que par la *Sira*. Ils ne négligent aucune occasion d'attester, de rendre moins précaire la crédibilité de cette compilation. De là l'étalage de leur pseudo-érudition, l'affectation de mettre en avant les représentants d'une religion (2), par ailleurs antipathique à ces annalistes. La maladresse leur fait alors commettre de lamentables confusions. L'institution épiscopale paraît avoir survécu à l'apparition de l'islam et aux malheurs de la chrétienté nagrânite. Ainsi nous voyons leur évêque adresser une réclamation au calife ʿOtmân (3). Un demi-siècle plus tard, le successeur de ce prélat se trouve en rapports d'affaires avec Mosʿab ibn Zobair. L'évêque qualifiant ce dernier d'émir, la scène doit se passer dans l'Iraq, pendant le gouverne-

ethiopien dans ses *Neue Beitr. zur semit. Sprachwiss.*, 46-60. Incontestablement le terme est d'origine étrangère. En l'insérant parmi les noms, attribués au prophète, le hadit trahit son impuissance à l'interpréter par l'arabe.

(1) *Aǧ.*, VI, 73, 9, copié par Yâqoût, *Moʿgam*, IV, 438

(2) La *Sira* affecte de mettre les évêques chrétiens en relation avec le Prophète. Ainsi l'evéque de Gazza se présente à Taboûk ; I. S. *Tabaq* ; IV[1], 12. Parfois aussi on a transformé en évêque le chef d'Aila, en rapports avec Mahomet.

(3) Balâdori, *Fotoûh*, 66.

ment de Moṣʿab, au nom de son frère l'anticalife Ibn Zobair (1).

A Naǵrân, un clergé, en majeure partie composé de moines, assistait l'évêque de la cité ; c'était généralement le cas dans les communautés chrétiennes d'Arabie. Malgré sa médiocre propension à l'ascétisme (2), l'Arabe a toujours admiré l'austérité des moines. Les plus effrontés satiriques de la ǵâhiliya ne se sont jamais permis une plaisanterie à leur sujet. Pour tous, ils étaient l'objet d'une véritable vénération. Les Bédouins aimaient à jurer par « la double tunique » des moines (3), rencontrés au cours de leurs pérégrinations, dans les grands monastères de Syrie et du Sinaï. Ceux de Naǵrân sortaient du célèbre couvent de cette ville, longuement décrit par les géographes ; descriptions fantaisistes et où se trahit la confusion avec le temple principal de la cité. Ce sanctuaire, la Kaʿba, comme ils l'appellent — un nom fourni par le poète Aʿšâ — nos auteurs se demandent si c'était une bâtisse ou un énorme pavillon, formé de trois cents peaux (4). Pendant les temps anciens, la Kaʿba de Naǵrân, à l'instar du Tabernacle d'Israël, a pu être une tente (5). Dans l'habitude de revêtir d'étoffes la Kaʿba de la Mecque, Wellhausen croit découvrir la preuve d'une origine analogue pour le sanctuaire qoraišite (6). Une ex-

(1) *Kitâb al-Faḍl* (ms. Beyrouth), 485. Il faudra procéder avec prudence avant d'utiliser les renseignements arabes pour la révision de l'*Oriens christianus* de Lequien. Isolés, je doute que ces témoignages puissent prévaloir. Certains de leurs auteurs parlent d'évêques, résidant à Doûmat al-Ǵandal ou même parmi la tribu de Tamîm.

(2) La *rahbâniya*, une exagération, inventée par les chrétiens ; Ṭab., *Tafsîr* II, 5, l. 13. Voir plus haut, 187. Sur les couvents de Naǵrân, cf. Fell, *op. cit.*, 32.

(3) وثوبَيْ راهب الشام. Au lieu de Aš-Šâm on trouve aussi الطور (Sinaï) الدّير et الأبج ; Bakrî, *Moʿǵam*, 489 ; Yâqoût, *Moʿǵam*, II, 703 ; cf. *WZKM*, XVI, 137 (gracieusement signalé par Goldziher) : nos *Yézîdis de Syrie*, dans *MFO*, II, 378 : comp. le serment usité في الجاهلية لا وثوبَيِ الوليد الخلق منهما والجديد : il s'agit du Maḫzoûmite Walîd ibn al-Moǵîra ; Ibn Rosteh, *Aʿlâq* (éd. de Goeje) 191. Défense de tuer les moines ; Yaḥiâ, *Ḫarâǵ*, 34, 16 ; la comparaison كلابس ثوبَي زور (Moslim, *Ṣaḥîḥ*[2] II, 228, 13) ne peut être rapprochée.

(4) *Aǵ.*, X, 142, 144-45 ; Balâḏorî, *Fotoûḥ*, 64, 13 ; Ibn Ḥaǵar, *Iṣâba*, II, 428, prêtre-médecin à Naǵrân ; moines, Ṭab. I, 1988, 1.

(5) Cf. Cheikho, *Maǵânî'l adab*, V, 67.

(6) *Reste*[2], 73.

plication plausible, quand il s'agit de nomades, passés à la vie sédentaire, comme la population des agglomérations arabes.

Mais depuis l'introduction du christianisme à Naǵrân, une église avait remplacé le tabernacle archaïque. Elle nous est décrite d'une richesse extraordinaire, toute étincelante de mosaïques, cadeaux des empereurs de Constantinople (1). Les dépenses des chrétiens pour l'ornementation de leurs églises, leur empressement à acheter des croix d'or exciteront plus tard l'étonnement de Ǵâḥiẓ (*Ḥaiawân*, I, 28-29). Dans ce cadre fastueux, les évêques de Naǵrân pontifiaient, coiffés de mitres splendides (2). On devine si le spectacle de cette pompe religieuse devait attirer les Bédouins, naïfs admirateurs des images (3) et des églises byzantines. Aussi la cité chrétienne était-elle devenue un centre de pèlerinage pour les tribus des environs, détournées ainsi du ḥaǵǵ qoraišite. Dominés par la constante préoccupation de faire graviter toute l'Arabie préislamite dans l'orbite de la Mecque (4), nos auteurs parlent ici de concurrence déloyale. Le terme de Kaʿba devait soulever ce soupçon. Il a pu susciter la jalousie des Qoraišites ; celle-ci attendra le califat de ʿOmar pour éclater.

La Kaʿba de Naǵrân servait en même temps de lieu de refuge ; on y hospitalisait généreusement les malheureux. Les opprimés se trouvaient assurés de rencontrer secours et protection au sein de la puissante et opulente famille des Banoû ʿAbdalmadân. Les vers de Aʿšâ ont immortalisé

---

(1) Bakri, *Moʿǵam*, 756.

(2) اساقفة معتمّون, Yâqoût, IV, 756 ; Aǵ., X, 142 lit : فيها اساقفة يُقيمون.

(3) Moslim, *Ṣaḥîḥ*[2], II, 200 ; Fraenkel, *Aram. Fremdw.*, 271-72, nombreuses références ; (pour les images امثلة de Naǵrân, voir Balâḏori, *Fotoûḥ*, 65, 12, 13), Omaiya ibn Abi'ṣ Ṣalt, *Divan* (éd. Schulthess), XXIX, 6 ; XLI, 14 ; I. S. *Ṭabaq.*, II[1] 34, 18 ; Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 342, 6.

(4) La Kaʿba mecquoise était un sanctuaire national pour le Ḥiǵâz et le Naǵd limitrophe. Les autres Arabes n'y venaient qu'à l'occasion de leurs visites aux marchés voisins. On a voulu attribuer à la Kaʿba, pendant la *ǵâhiliya*, le même rôle qu'après l'hégire. (Voir observation de Wellhausen, *Reste*[2], 91). C'est une projection en arrière des théories impérialistes, inspirées par Qoraiš. Elles tendaient à présenter la Mecque, comme le centre politique et religieux de l'Arabie préislamite.

tous ces souvenirs (1). Nos compilateurs n'ont pas manqué d'aller se documenter dans son divan et dans d'autres productions poétiques, aujourd'hui perdues. La précision technique de leurs développements n'y a pas gagné, mais nous aurions tort de nous plaindre. Sans ce procédé que saurions-nous de l'histoire préislamique ? A nous de réduire l'énorme grossissement, causé par l'abus de cette méthode empirique.

Ibn Hiśâm déclare les Nağrânites على دين الملك « de la religion du basileus », c'est-à-dire membres de l'église orthodoxe ou melkite, celle de l'empereur de Byzance (2). L'expression inexacte doit trouver son explication dans le protectorat, exercé par les Césars grecs. Plus vraisemblablement ils appartenaient à la communion monophysite, comme les célèbres martyrs de Nağrân (3) et comme les chrétiens de Bakr ibn Wâ'il. Leur évêque Aboû Ḥâriṯa se rattachait lui-même à cette tribu (4), probablement à la fraction fixée dans la Mésopotamie, où le christianisme avait réalisé de notables progrès. Si nous avons bien compris : le clergé supérieur se recrutait dans les régions araméennes, au Nord de la Péninsule. Que pour gouverner une église arabe on ait choisi un titulaire au sein de la puissante tribu de Bakr, rien de plus vraisemblable.

Nous avons vu la Tradition s'intéresser à l'évêque de Nağrân. Cette concession lui a été arrachée en vue de la *Sira*. Donnant libre carrière à son ressentiment contre les chrétiens de Nağrân, elle les fait proclamer par Mahomet, conjointement avec les Taġlib, les plus malheureux des Arabes (5). Cette dernière addition trahit la date et l'origine du ḥadîṯ

---

(1) *Aġ.*, X, 142 ; Bakri, *Mo'ğam*, 368 ; Yâqoût, *Mo'ğam*, III, 438 ; Omaiya ibn Abi's Ṣalt, *Divan* (Schulthess), XX.

(2) Ibn Hiśâm, *Sira*, 403, 1. Je ne me rappelle aucun texte de l'ancienne école médinoise, où l'on distingue les confessions chrétiennes. Le vocable *Rakoûsi*, très obscur, appartient à la légende de 'Adi ibn Ḥâtim et je la crois d'origine iraqaine

(3) Voir le travail de Fell cité plus haut. Par ailleurs la politique impériale a successivement favorisé l'orthodoxie, le monothélisme et même le monophysisme. En dehors de l'empire, le basileus apparaissait comme le protecteur-né des intérêts de la chrétienté. A Nağrân les controverses christologiques devaient tenir peu de place.

(4) Monophysite, comme celle de Taġlib : I. Hiśâm, *Sira*, 401. Aboû Ḥâriṯa me paraît un nom quelconque.

(5) Ḥanbal, *Mosnad*, IV, 387.

tendancieux. Il est postérieur à la lutte sanglante entre Qais et la vaillante tribu mésopotamienne. C'est une revanche de la Tradition, inspirée par les Qaisites, contre les chrétiens d'Arabie, coupables de n'avoir pas voulu embrasser la religion nationale (1).

En réalité les Arabes préislamites les tenaient en haute estime. On en retrouve des traces jusque dans le ḥadît. Mahomet prétendait connaître les noms de quatre localités privilégiées (2) : « la Mecque, Médine, Jérusalem, (Iliâ), Naǵrân ». Aux époques de crise, les Bédouins s'empressaient de confier à leur loyauté famille et fortune (3). On recherchait avec eux les alliances matrimoniales (4). Sous le rapport de la noblesse, on les plaçait même au-dessus du fameux ʿÂmir ibn aṭ-Ṭofail (5). Leur prospérité économique, la sagesse de leurs institutions municipales avaient favorisé le développement de la population au point d'impressionner le calife ʿOmar. Il feindra du moins d'y découvrir un danger pour l'islam (6). Au nombre ils ajoutaient le prestige de grandes richesses. Ils dominaient le marché financier du Yémen oriental et de l'Arabie centrale. Cette supériorité économique leur vaudra de l'école médinoise l'accusation d'usure (7).

La moindre source de leurs richesses consistait dans le rendement de leurs domaines agricoles. Certains produisaient pourtant l'énorme revenu annuel de 10,000 dînârs (8). Naǵrân était non seulement une ville com-

---

(1) Même explication pour la double *dime*, imposée aux Taǵlib. Voir plus loin. De là l'invention d'une 1½ dime pour Naǵrân : Yâqoût, *Moʿǵam*, IV, 756.

(2) قُرًى محفوظة, Yâqoût, IV. 757. Mahomet écrit à Naǵrân الى عَرَبهم وساكني الارض من غير العَرَب : Ṭab., *Annales*, I, 1858, 2. Ces derniers seraient-ils des marchands étrangers ? La supposition, que pour les Arabes il n'y a que le choix entre l'islam ou la mort, dérive de la théorie impérialiste de l'islam, religion nationale. Comp. Bell, *Aphrodito Papyri*, n° 1375, l. 7 : Ἀράβων τε καὶ Χριστιανῶν, où Arabes = musulmans.

(3) Balâḏori, *Fotoûḥ*, 68, 5 ; *Aǵ.*, X, 145 ; XV, 45, 2.

(4) *Aǵ.*, IX, 17, 3 d. l.

(5) *Aǵ.*, X, 145 ; XVII, 105 d. l. ; XVIII, 160-61 ; comp. *ʿIqd*⁴, I, 105.

(6) Balâḏori, *Fotoûḥ*, 66, 6 : كثروا وخافهم على الاسلام.

(7) Balâḏori, *Fotoûḥ*, 64, 14 ; 65 : insinuation sournoise pour légitimer l'arbitraire de ʿOmar. Elle fait sourire, étant inspirée par les fils des usuriers qoraišites.

(8) *Aǵ.*, X, 145, 2.

merçante, un marché fréquenté par les tribus environnantes, mais une ville de banquiers et d'industriels. On y fabriquait des étoffes de prix (1), et des armes ; on façonnait le cuir. Les montagnes voisines renfermaient des minerais, transformés par les actifs Nagrânites (2). Rien d'étonnant si les notables de la cité paraissaient en public, couverts d'or et de soie (3). Ainsi se montrèrent-ils pour la première fois au Prophète, provoquant les murmures des austères Compagnons de Mahomet, scandalisés par cette fastueuse exhibition (4).

La *Sîra* (5) s'est donné le tort de rendre inutilisable sa prolixe description de cette entrevue fameuse, en l'enjolivant de détails enfantins. De nouveau elle a cédé à sa manie. Il s'agissait d'amorcer le commentaire des versets qoraniques, relatifs à la *mobâhala*. Sans cesse sa passion exégétique l'entraîne à multiplier les anecdotes, à répandre une vie factice sur les allusions obscures du Qoran (6). Les premières générations islamites avaient souffert de ces énigmes, des devinettes historiques, semées à profusion dans le Livre d'Allah, déconcertantes pour le croyant, surtout lorsqu'on les compare à la sublime et lumineuse simplicité de l'Evangile. Pieusement la *Sîra* a assumé la mission d'enlever ces pierres d'achoppe-

(1) Ibn Sikkit, *Tahdîb* (éd. Cheikho) 210, 5 ; chaque pièce d'étoffe à livrer par les Nagrânites à Mahomet était estimée à 40 dirhems : sous les ʿAbbâsides la remise de 200 de ces pièces équivaudra à un rabais de 800,000 dirhems : Balâdori, *Fotoûḥ*, 64, 4 : 68, 7. Mahomet porte des tuniques de Nagrân. Une de ces tuniques—une ḥolla rouge, d'abord utilisée par lui, — lui sert de linceul : I. S. *Ṭabaq.*, II¹, 65, 19 : 67, 5. Boḫâri, *Ṣaḥîḥ* (Krehl). 78, 3. L'exemple du Prophète est destiné à prouver que le fidele peut porter des étoffes *infidèles*. Cette tendance a inspiré les prolixes détails sur la garde-robe d'Aboû'l Qâsim. Voir notre monographie consacrée à Fâṭima, 69-72.

(2) Balâdori. *Fotoûḥ*, 14, 4 : 64-66 : *Osd*, II, 279 ; Ḥanbal, *Mosnad*, III, 210, 10 : I. S. *Ṭabaq.*, III¹, 18, 16 ; Iṣṭaḫri, *Géogr.* (éd. de Goeje) 24 4 ; Hamdânî, *Ǵazîra*, 166, 6-7 ; cuir de Nagrân parfois appelé cuir de Ḫaulân ; Moslim. *Ṣaḥîḥ*², I, 522, 5.

(3) I. Hiśâm. *Sîra*. 401-03 : Ḥanbal, *Mosnad*. III, 14 : Yaʿqoûbî, *Hist.*, II, 90.

(4) I. Hiśâm, *loc. cit.*

(5) La version d'*Aǧânî*, X, 143-44, est spécialement défigurée par les traits d'esprit à l'adresse des Juifs et des chrétiens ; Ibn Hiśâm gagne à la comparaison ; Yaʿqoûbi, *Hist.*, II, 90.

(6) Comp. notre *Fâṭima*, 97.

ment. Louable initiative, si elle ne venait à être gâtée par la prétention de tout expliquer. « ان لا ادري من العلم ; un aveu d'ignorance est une preuve de savoir » (1). Par ailleurs les fabricants attitrés de ḥadîṯ *véridiques* (ṣaḥîḥ), affectent d'étaler leur ignorance, quand il s'agit de détails insignifiants. Ils hésitent devant une forme grammaticale, devant des synonymes ; il leur arrive d'oublier les noms d'un ou plusieurs personnages. Ces hésitations de commande sont destinées à produire une impression d'authenticité. Comment suspecter des écrivains, aussi ouvertement candides ? Tous ces procédés appartiennent au répertoire des *artifices de rédaction*, à la stylistique, propres aux Ṣaḥîḥ et aux Mosnad (2). Au moyen de ces procédés, les rédacteurs ont faussé la signification de la *Sira* et lancé sur de fausses pistes des générations d'orientalistes.

Nous croyons à l'existence d'un accord entre la république de Naǵrân et Aboû'l Qâsim, devenu le souverain de l'état médinois. Quant à l'encadrement historique de cette donnée, il ne nous inspire aucune confiance. Le ʿ*ahd* ou capitulation, conclue à ce propos, nous semble au contraire une des pièces les plus authentiques de ce genre. Le fond (3) reflète un ordre d'idées, antérieures à la rédaction définitive de la *Sira*. On y voit

(1) A l'outrecuidance des faqîh contemporains, Al-Bâbî, *Nozhat an-Nâẓirîn*, (ms. Instit. biblique, Rome), p. 7, aime à opposer la réserve des anciens. Ils savaient dire : j'ignore.

(2) Ces procédés mériteraient d'être examinés en détail. Je me contente des exemples, qui me tombent sous la main. *Oublis* : Moslim, *Ṣaḥîḥ*[2], I, 483 d. l. ; Boḥârî, *Ṣaḥîḥ* (Krehl), II, 373, 4 d. l. ; I. S. *Ṭabaq.*, II[2], 35, 20 ; Moslim, *Ṣaḥîḥ*[2], I, 117, bas : 483, d. l. : II, 91, 9 d. l. : *Manière archaïsante* de rendre les chiffres : I. S. *Ṭabaq.*, II[2], 88, 15, 20, 27. *Synonymes* : اظفار et اظافير , ويلك et ويحك ; Moslim, *Ṣaḥîḥ*[2], I, 44 ; I. S. *Ṭabaq.*, II[2], 99, 13 ; Boḥârî, *op. cit.*, IV, 128, 7-10 ; 152 ; الحيا ou الحياة ; Moslim,[2] I, 90, 7 ; 493, 3 (بال et اراق الماء), 492, 497, 17 ; 506, 15 : 511, 4 ; 521, 1-2 : 528 ; II, 280, 5 : 288, bas ; 299, 8 : 301, 7. d. l. Emploi de termes *archaïques*, qu'on paraît ne plus comprendre ; Yaḥiâ, *Ḥarâǵ*, 62, 15 etc (عرق ظالم) ; 63, 5, etc. *Inversion* de termes : Moslim[2], I, 516, 10. *Hésitation* dans leur emploi : Moslim[2], II, 205, 4 d. l. ; 234, 17 ; 251, 5 d. l. *Pittoresque* sui generis : Moslim[2], I, 153, 2, le ضراط du démon : 178, 7 d. l.

(3) Pour le fond, non pour la rédaction traditionnelle, nous revendiquons une véritable authenticité. Ces remaniements postérieurs se proposaient de l'adapter au goût du public, sous les ʿAbbâsides. Ce même public, gâté par la lecture de la *Sira*, ne comprenait pas davantage le ʿ*ahd* de Ḥodaibiya, en réalité un succès diplomatique.

les parties contractantes négocier sur le pied d'égalité, toutes deux entendues en affaires, pesant la valeur des expressions, calculer la portée des articles composant l'accord (1). A Mahomet les Nagrânites céderont annuellement 2000 pièces d'étoffe, sorties de leurs manufactures, et cela en deux livraisons semestrielles. Le montant de chaque tunique ou étoffe est évalué en monnaie, l'once du Ḥigâz avec sa contre-valeur en *dirhems* étrangers. Ceci pour éviter toute contestation. On prévoit jusqu'à l'escompte. Ainsi, si Nagrân livre des étoffes d'un prix supérieur, le surplus sera déduit de la somme totale. On défalquera également le coût des armes (2), des chevaux et autres montures, qu'ils pourraient être invités à fournir, en leur qualité *d'alliés*. En temps de guerre, ils s'engagent, s'ils y sont requis, à contribuer à l'équipement des troupes musulmanes, opérant dans le Yémen ; à titre de prêt seulement, n'étant pas des tributaires. En cas de perte, le prix de l'équipement serait restitué intégralement. Il demeurait interdit aux troupes musulmanes de traverser leur territoire (3). Ni eux ni leurs troupeaux ne seraient soumis à aucune dîme ni taxe fiscale. Pour tous les autres cas, personne n'avait le droit de s'immiscer dans leurs affaires intérieures ni de troubler l'exercice de leur culte ou de se livrer à Nagrân à un acte de propagande religieuse (4), même auprès des Juifs leurs tributaires (5).

Il était difficile de s'exprimer avec plus d'indépendance. Nous tenons ici le protocole d'une sorte d'alliance, conclue entre deux puissances, traitant d'égale à égale. Cette conception ne pouvait faire le compte de nos annalistes. Dans notre document ils ont voulu lire l'assujetissement politique de Nagrân. Ils parlent même d'une conquête pure et simple de la ville ; elle aurait était soumise au paiement d'une *dîme et demie* (6). L'af-

(1) Comme à Ḥodaibiya ; cf. notre *République marchande de la Mecque*, p. 5.

(2) Sorties des manufactures nagrânites.

(3) Rares au Ḥigâz : d'où nécessité de prévoir le cas.

(4) Balâdori, *Fotoûḥ*, 65, 5. d. l ; mauvaises variantes dans Ya'qoûbi, *Hist.*. II, 91-92.

(5) Balâdori, *op. cit.*, 64 : Ṭab., *Annales*, I, 1729, 7.

(6) Yâqoût, *Mo'gam*, IV, 756, فتح نجران ... على الفئ وعلى ان يقاسموا العشر ونصف العشر. Cette affirmation vise l'assurance, donnée dans la capitulation : لا يعشرون ; Balâdori, *Fotoûḥ*, 65, 16 ; conquise par Ḥâlid ibn al-Walîd ; Ṭab., I, 1724 ; voir plus bas.

firmation est à rapprocher du traitement, infligé d'après la Tradition à la tribu de Taġlib.

Les intérêts économiques des Naġrânites (1) exigeaient une entente avec Médine. La continuation de leurs transactions dans l'Arabie occidentale, la préservation de leurs capitaux engagés au Ḥiġâz (2), les amenèrent facilement à faire les concessions, stipulées dans la capitulation. 80,000 dirhems, le prix fort, commercial, habilement inscrit par eux dans l'acte, eût été une lourde charge pour une communauté restreinte, moins riche que la leur. Ce sacrifice leur obtenait la sécurité de leurs opérations, assurait la productivité de leur argent. Dans la vie on se trouve toujours être l'inférieur de quelqu'un. Au désert une seule alternative se présente : être allié ou ennemi. Dans cette société, basée sur la force, la protection d'un chef puissant s'impose (3). Au Ḥiġâz, vers l'an 10 de l'hégire, personne n'était plus libre de refuser l'alliance de Mahomet. Précédemment ils s'étaient vus forcés d'acheter en détail la neutralité ou l'amitié de leurs voisins bédouins. Le chiffre, inscrit sous ce titre au budget annuel du *saiyd* de Naġrân, ne devait pas être notablement inférieur à 80,000 dirhems (4). La protection du potentat de Médine ne leur coûtait pas plus cher et elle avait l'avantage de se montrer plus efficace !

C'est donc s'égarer de les considérer comme ayant reconnu la supré-

(1) De même Aila obtient la « liberté de la mer, كتب لهم بحرهم » : Boḫâri, *Ṣaḥiḥ* (Kr.), II. 293, n° 2. D'après le contexte, il s'agit principalement d'une alliance : il y a échange de cadeaux : Moslim, *Ṣaḥiḥ*[2], II, 280.

(2) Ils leur vaudront sous 'Omar l'accusation d'usure.

(3) Voir plus haut l'étude sur les B. Ǵoḏâm. Ainsi les Banoû Ġaṭafân étaient devenus les alliés des juifs de Ḫaibar : C. de Perceval, *Essai*, III, 218. Les sédentaires se voyaient dans l'obligation de contracter ces alliances avec leurs voisins nomades.

(4) A Médine, pour l'impôt du Yémen on préférait les étoffes, la raison donnée est la suivante : انه اهون عليكم وخير للمهاجرين بالمدينة. Yaḥiâ ibn Âdam, *Ḫarâġ*, 107-08 ; Moslim. *Ṣaḥiḥ*[2], II, 205. La combinaison satisfait les deux partis. Aux Naġrânites elle était moins odieuse qu'une somme d'argent. Elle revenait à deux dirhems par tête, si, comme nous le pensons, la communauté comptait 40,000 hommes en état de porter les armes. Voir plus loin. Pour la livraison des étoffes, comp. Bell, *Aphrodito Papyri*, 312. Le Prophète porte un manteau de Naġrân « à grosse bordure ». Cette حاشية غليظة « marque sur son cou », quand les Bédouins le tirent vigoureusement, selon leurs habitudes — le *ǵafâ* ! — par le manteau : Moslim. *Ṣaḥiḥ*[2]. I. 388.

matie politique de l'état musulman, encore plus, d'être passés, même en partie, à l'islam. Le texte de la convention proteste contre ces conclusions. Des vaincus, des néophytes ne dictent pas leurs conditions, ainsi que nous le voyons faire aux Naǵrânites. Ils ont pu accepter parmi eux un représentant de Mahomet. Sa présence devait faciliter le règlement des incidents, des malentendus, pouvant survenir dans l'application de la capitulation. Cette institution d'agents diplomatiques, très appréciée par Mahomet (1), pourrait bien avoir été empruntée par lui à l'organisation politique des grandes cités commerçantes de l'Arabie occidentale. On en retrouverait la trace dans l'histoire préislamique de la Mecque (2). Nos auteurs n'en ont pas gardé un souvenir précis. Mais leur curiosité — ne l'oublions pas — s'est éveillée seulement à partir du mouvement islamique. On ne pourra jamais exagérer l'influence sur Aboû'l Qâsim de son éducation qoraiśite.

Représentant diplomatique et commercial, agent chargé d'informer et d'éclairer le bureau politique de Médine, les élus de Mahomet cumulaient ces offices divers. Aboû 'Obaida fut destiné à Naǵrân ; il aurait reçu alors la qualification de أمين الأمّة, l'homme de confiance de la nation musulmane. Ce titre pompeux, la Tradition le souligne pour masquer la médiocrité d'un personnage, destiné à compléter le fameux Triumvirat historique (3). Mahomet aimait à récompenser par des emplois le zèle islamique et les services politiques de ses amis (4). Le poste de Naǵrân, cité opulente, devait être particulièrement lucratif (5) et permettre au fils d'al-Ǵarrâḥ, appartenant à une des plus indigentes familles de Qoraiś, de se

(1) La *Sîra* les a transformés en ʿ*âmil*. en donnant à ce terme générique, *agent*, la valeur de *gouverneur* ; cf. Wellhausen, *Skizzen*, VI, 7, 29, 30.

(2) Elle a dû posséder ses résidents dans les centres importants, comme les grandes familles de la Mecque avaient leurs *ḥa'îf* sur différents points de l'Arabie, intéressés dans leurs affaires commerciales.

(3) Ṭab., I, 1818, 1 : cf. notre *Triumvirat* (extrait de *MFO*, IV), 117 ; Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 330.

(4) Moǵîra ibn Śoʿba a pu être du nombre. Les Naǵrânites lui objectent l'anachronisme de Marie, confondue avec la sœur de Moïse : Moslim. *Ṣaḥîḥ*², II. 230. 10.

(5) Il est ambitionné par tous les Compagnons : Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 330.

créer des ressources. Aboû'l Qâsim connaissait les siens. Voilà pourquoi la nouvelle mission fut ambitionnée par les Compagnons, y compris les plus qualifiés : Aboû Bakr et 'Omar. Contre toute vraisemblance, on tient pourtant à faire conquérir Nagrân par Ḫâlid ibn al-Walîd. Certaines versions se contentent de l'y envoyer en qualité de prédicateur. D'autres prononcent ici les noms de 'Alî et d'Aboû Sofiân. Nous ne pouvons nous arrêter à discuter la valeur très faible de ces assertions (1).

Telle fut la situation de Nagrân, jusqu'à la mort de Mahomet ; situation analogue à celle des villes, situées au nord du Ḥigâz : Maqnâ, Aila, Adroḥ (2), Ǵarbâ'. Relations amicales, protection pour le commerce extérieur, dans toute l'étendue des territoires, relevant de l'état médinois ou dans sa mouvance. Le tout contre livraison de produits manufacturés : simples cadeaux, ou si l'on aime mieux compensation pour la liberté du transit, pour la protection obtenue en territoire étranger. De nos jours encore et dans nos sociétés civilisées, ces avantages doivent se payer et font l'objet des traités de commerce. Mais jamais leur concession n'a été considérée comme une marque de vassalité. Voilà pourquoi, au *fatḥ* de la Mecque, les ennemis du Prophète (3) se réfugient à Nagrân (4) comme dans un asile inviolable.

---

(1) Mas'oûdi, *Tanbih* (éd. de Goeje) 274 : I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 122. I. Hiśâm, *Sira*, 958-59, 967, 2. La liste des *résidents* médinois à Nagrân est variée. Ḫâlid la soumet par les armes. puis l'évangélise (?), évangélisation, complétée par l'Anṣârien 'Amrou ibn Ḥazm (longue instruction apocryphe de Mahomet), Ṭab., *Annales*, I, 1724, 1727, 1852, 1983. Aboû Sofiân, adjoint comme collègue à 'Amrou et chargé des *ṣadaqât*. On insiste sur ce point pour faire croire à la conversion : Yaḥiâ ibn Adam, *op. cit.*, 83-84 ; Ibn Rosteh, *A'lâq*, 202, 20 ; Ya'qoûbi. *Hist.*, II. 136 ; une lettre de Mahomet spécifie même la *ǵizia* : Ya'qoûbi. *op. cit.*, II, 89 : Wellhausen. *Skizzen*, VI. 29.

(2) Dans *Biblische Zeitschrift* (1912, p. 129) le Prof. A. Musil pense devoir maintenir *Odroḥ* (avec deux *o*) à tout le moins comme « une forme dialectale ». Ma petite enquête dans la région Ma'ân-Petra m'a seulement permis de découvrir l'existence d'un *a* très bref dans la première syllabe de Adroḥ.

(3) Ibn Hiśâm, *Sira*, 862 ; Wâqidi (Wellhausen), 343, où il est question de forteresse et d'enceinte à Nagrân. Un de ces réfugiés mecquois continue à y résider et y meurt *kâfir* (chrétien ?) : I. Hiśâm, *Sira*, 828, 2.

(4) Ṭab.. *Annales*, I, 1446 : cf. Ḥassân ibn Ṯâbit, *Divan* (éd. Hirschfeld). CXLII, 1, d'où la donnée a pu être déduite, d'après la méthode bien connue.

L'affaire de la *ridda* achèvera de préciser la situation diplomatique de Naġrân. Comme toutes les autres tribus, entrées en relations avec le Prophète, elle avait conclu avec lui un accord strictement *personnel*, susceptible de rescision après sa mort. Aboû'l Qâsim disparu, ces Arabes s'empressèrent de dénoncer la convention (1). Ils prétendirent n'avoir rien à démêler avec Aboû Bakr ni à tenir compte du coup d'état, accompli par le Triumvirat. Parmi eux une infime minorité continua à accepter l'islam, mais en se déclarant libre de toute contribution fiscale, qualifiée bien à tort de *ṣadaqa* par des annalistes prévenus (2). Leurs poètes le proclamèrent sans ambages :

« Nous avons obéi à l'envoyé d'Allah, tant qu'il vécut parmi nous. Mais, serviteurs d'Allah, de quoi se mêle Aboû Bakr ?

« Le Prophète, s'il vient à mourir, nous transmettra-t-il en héritage après lui à une chamelle (3) ? Par Dieu ! ce serait le comble du déshonneur (4). »

La première, Naġrân aurait donné le signal de la *ridda*, en chassant le représentant de Médine : c'était une façon expressive de dénoncer l'alliance. Plus tard elle renouvela avec Aboû Bakr le traité, conclu avec Mahomet. On y a fait insérer la défense de la coexistence de deux religions en Arabie (5). Tous les moyens sont légitimes pour justifier d'avance un odieux coup de force. On se figure en diminuer l'odieux en y associant le prédécesseur de 'Omar

Aboû Bakr ne sentit pas le besoin d'innover, ni son successeur 'Omar jusqu'à ce que vers la fin de son califat, il vît la Syrie devenue comme « miel et froment » — pour employer ici le style de Ḫâlid ibn al-Walîd — (6) et la conquête de l'Egypte sur le point d'aboutir. Soudain le fils de Ḫaṭṭâb, débarrassé de préoccupations extérieures, libre de remanier la carte d'Arabie au gré de sa politique si étroitement nationaliste, se rappela

(1) Ṭab., *Annales* I. 1874, 7.
(2) Ṭab., I, 1870, 7; 1873.
(3) Jeu de mots sur le nom d'Aboû Bakr.
(4) Ṭab., I, 1875.
(5) Ṭab., I, 1796, 1987.
(6) Aboû 'Obaid, cité dans De Goeje, *Conquête de Syrie*, 172.

une recommandation, laissée par le Prophète mourant : « dans la Péninsule il n'y avait pas place pour deux religions (1) ». Nous n'avons pas à examiner l'authenticité de cette tradition. Le prince Caetani s'en est acquitté avec sa compétence accoutumée. Fidèle à sa méthode, il a réuni tout le dossier de la question. Nous nous contentons d'y renvoyer (2).

L'existence de cette enclave chrétienne riche, nombreuse (3) et prospère devait être une épine pour les musulmans, partout ailleurs triomphants. Juifs du Ḥigâz, chrétiens du Yémen, leur fidélité obstinée à leur religion parut une bravade à l'adresse de l'impérialisme arabe, savourant alors ses premières victoires. En sévissant contre ces parias (4), 'Omar pouvait compter sur l'approbation de l'opinion islamite.

Pour faire diversion, on a lancé contre les Naǵrânites l'accusation d'usure (5). Elle me paraît un trait lumineux au milieu de cette ténébreuse affaire. J'y crois retrouver la preuve que leurs capitaux continuaient à trouver placement jusque dans le Ḥigâz. Un des *Mobaššara*, 'Abdarraḥmân ibn 'Auf exerçait lui-même, et du vivant de Mahomet, le *ribâ*, reproché aux chrétiens Yéménites (6). Les banquiers naǵrânites ont dû compter parmi leurs débiteurs les Ṣaḥâbîs de Médine, bons vivants, grands dépensiers et fréquemment criblés de dettes (7). Il est permis de se demander

(1) Dans son refus aux Naǵrânites. 'Alî allègue seulement l'ordre de 'Omar : voilà pourquoi on affirme que ce serait une des premières mesures de 'Omar : Ṭab., I, 2162. 2165.

(2) *Annali*, IV. 354-59.

(3) Elle aurait compté 40.000 habitants. Ṭab., *Annales*. I. 1987. 7 ; Balâḏorî, *Fetoûḥ*. 67, 7. Voir plus bas.

(4) A tort la Tradition place cet arbitraire parmi les *premiers* actes de 'Omar. Il fallait donner à entendre qu'il agissait conformément aux ordres de Mahomet : C. de Perceval, *Essai*, III. 444 ; Caetani. *Annali*, V, § 813. note ; I. S. *Ṭabaq*., III¹, 203, 17 : précédemment les Naǵrânites auraient reconnu à un signe que 'Omar les expulserait ; *Ibid*., 236, 7. La portée précise du fait raconté I. S. *Ṭabaq*., III¹, 208, 12 etc., m'échappe ; il s'agit d'une parenté avec les Naǵrânites.

(5) On y voit déjà faire allusion dans le *'ahd*, accordé par Mahomet : Balâḏorî, *Fotoûḥ*. 64, 65 ; d'avance il fallait trouver des motifs de rescision. La Tradition trahit son embarras pour légitimer l'arbitraire.

(6) Cf. *République marchande*, 19. 20.

(7) De là toute une littérature sur le paiement des dettes, dans les *Ṣaḥîḥ* et les *Mosnad* ; cf. Boḫârî, *Ṣaḥîḥ* (Krehl), II, 85 ; Moslim², II, 4 ; 132-33.

s'ils n'ont pas inspiré ce déni de justice. Ainsi les Ansârs assisteront impassibles au massacre des Juifs de Médine, leurs alliés, mais leurs créanciers (Wâqidî, Kremer, 191, 8). Ne voyons-nous pas un grand seigneur yéménite, comme Aś'at ibn Qais (1) profiter de sa conversion à l'islam pour refuser le restant du prix de sa rançon (2) ? Le millionnaire Zobair ibn al-'Awwâm mourra sans savoir si le passif, laissé par lui (3), ne surpasse pas le total de son immense fortune (4). Au moment peut-être, où Yazîd accueillait les doléances des Nagrânites (5), il acquittait un million de dettes, contractées par Ibn Ǵa'far. On se demande, comment le grand seigneur hâśimite réussissait à s'endetter avec une pension annuelle de quatre millions, cadeau gracieux du souverain (6) ? 'Omar lui-même expirera, redevable envers le trésor public (7) de 86,000 dirhems.

Une ère de tribulations allait s'ouvrir pour les chrétiens de Nagrân. Un décret de 'Omar (8) les expulsa de l'Arabie, les autorisant à s'établir en Iraq ou en Syrie. On leur accordait d'y défricher des terres incultes, en compensation de leurs domaines arabes confisqués. Ce n'était pas une faveur. Le premier-venu acquérait la propriété des *agri deserti* (mawât), à condition de les mettre en valeur (9). Reçurent-ils des indemnités ? Rien

(1) Ibn Rosteh. *A'lâq*, 229. 17.

(2) C'est peut-être une charge : voir *Mo'awia. index* s. v. Aś'at ibn Qais.

(3) فقضاها الله تعالى عنه ; Śa'râni. *Lawâqiḥ al-anwâr*, 19 (msc. Institut biblique), lequel place Zobair au nombre des ascètes ; *ibid.* ; I. S. *Ṭabaq.*, III¹. 76.

(4) Boḫâri. *Ṣaḥîḥ* . (Krehl). II. 281. 10 : il ne laisse « ni dinâr ni dirhem » ; *Ibid.*. 281. 4 d. l., mais plus de 2 millions de dettes ; le seul Ibn Ǵa'far avait sur lui une créance de 400.000 dirhems. *Ibid.*, 282.

(5) Voir plus bas.

(6) '*Iqd*⁴. I. 118. bas. Les Ṣaḥîḥ nous présentent constamment les Anṣârs et même A. Qâsim. comme créanciers des Juifs : Boḫâri, (Krehl), II. 84, 85. 1 ; I. S. *Ṭabaq.*, II², 88-89. 'Omar se trouve incessamment débiteur envers le trésor : I. S. *Ṭabaq.*, III¹, 198, 10-13 ; 244.

(7) Même cas pour Aboû Bakr ; '*Iqd*⁴, II, 209 ; Boḫâri. 432 ; I. S. Ṭabaq., III¹, 137.

(8) Il les aurait également accusés d'avoir apostasié (Bakri. *Mo'gam*, 419, 10 etc.). Voilà pourquoi on affirme parfois leur conversion. Balâḏori ne connait rien de pareil. Mais en commettant l'usure, ils ont déchiré le pacte avec Mahomet, ils sont hors la loi, parce que اجماع القوم انه مَن نقض عهدًا فلا ذمّة له : Balâḏori, *op. cit.*, 66, 6 ; 67, 1 ; 156. 6.

(9) Cf. Yaḥiâ ibn Adam, *Ḫarâǵ*, 61-65 ; *Mo'âwia*, 225, etc ; notre *Ziâd ibn Abihi*, 57-68.

ne l'indique. (1) Quant à l'exemption de deux ans d'impôts sur les terres à cultiver par eux — une disposition empruntée au droit romain — elle était accordée à tous les propriétaires, revivifiant des terres en friche. Aux Naǵrânites elle annonçait qu'à l'expiration du terme, ils tomberaient sous le régime humiliant du *ḫarâǵ*. On n'osa pas pourtant les soumettre à la capitation. Sur ce point ils se virent mis sur le même pied que les Banoû Taǵlib (2).

Le décret d'expulsion devait atteindre tous les habitants non-musulmans, Juifs et chrétiens. On ne comprend pas comment Wâqidî, Elie de Nisibe et Ibn al-Aṯîr (3), en rapportant cette mesure, ont pensé aux seuls Israélites. La confusion peut provenir de l'exception admise, croyons-nous, en faveur des familles principales, entr'autres celle des Banoû 'Abdalmadân. On les trouve encore fixés à Naǵrân l'an 40 H. (4) et, semble-t-il, demeurés chrétiens (5). Du moins lorsque cette même année le terrible Bosr ibn Arṭaa, lieutenant de Mo'âwia, passa par Naǵrân, il qualifia de chrétiens tous les habitants de la cité (6).

Parmi les exilés un petit nombre prit le chemin de la Syrie (7). Le

---

(1) 'Oṯmân avouera plus tard qu'en leur faisant une remise de 200 *ḥolla*, il entendait accorder une compensation pour leurs terres confisquées. عُقبى لهم من ارضهم ; Balâḏori, *op. cit.*, 68, 8, 15 ; comp. 66. 8.

(2) Ṭab., *Annales*, I, 2595 ; Ibn al-Aṯîr, *Kâmil* E, II, 240, Elias Nisibenus (*C.S.O.* collect. Chabot), p. 65 ; (134 du texte syro-arabe).

(3) La franchise fiscale était généralement de *trois* ans ; cf. Becker, *Die Entstehung von..... Ḫarâǵ-Land in Aegypten*, dans *Zeits f. Assyr.*, XVIII, 312 : Aboû Yoûsof, *Ḫarâǵ*, 69-70.

(4) *Aǵ.*, XV, 45, 2.

(5) Ya'qoûbi, *Hist.*, II, 233, 2 ; 234, 7 : les textes ne sont pas décisifs.

(6) يا اخوان النصارى ; Ya'qoûbi, *Hist.*, II, 234, 7 : une ironie peut-être ? Quoique le rude Qoraiśite ait toujours dédaigné l'ironie ; cf. *Mo'âwia*, 42-49. 'Abdalmadân est lieutenant de 'Obaidallah fils de 'Abbâs au Yémen, il est tué par Bosr ; après lui, le général de 'Ali promène le feu à Naǵrân حرّق بها et y exécute de nombreux 'Oṯmâniya, (lisez des chrétiens ?) ; Ṭab., I, 3452.

(7) Leurs anciennes relations avec l'Iraq, avec les Bakrites, la possibilité d'y trouver plus aisément des terres vacantes qu'en Syrie ont dû les engager à préférer l'Iraq.

gros de la communauté se fixa dans la province de Koûfa (1). Ils y donnèrent au nouvel établissement, fondé par eux, le nom de Nagrân ou Nagrâniya, en souvenir de la lointaine patrie arabe. Cette colonie chrétienne, établie dans la Babylonie, nos géographes se montrent embarrassés pour en indiquer l'emplacement précis. Ils s'accordent généralement à le situer à deux journées de Koûfa sur la route de la future cité de Wâsiṭ (2). Les colons y bâtirent des églises et le couvent des S.S. Sergius et Bacchus (3), deux martyrs très populaires parmi les chrétiens d'Orient, peut-être les patrons de l'ancienne cathédrale de Nagrân.

Ils ne se trouvaient qu'au début de leurs infortunes. Le coup le plus grave c'était la dissolution de la communauté. Leur dispersion, leur séparation en trois groupes, fixés en Arabie, en Syrie, en Babylonie, toutes ces nouvelles conditions d'existence marquèrent pour eux le commencement de la décadence. Il en est des sociétés humaines comme de certaines plantes. Leur développement dépend du milieu. Le centre désolé de la Mecque ne fut-il pas redevable de son expansion à sa situation près du carrefour des plus importantes routes commerciales de l'Arabie occidentale (4) ? Quand on analyse les éléments de l'ancienne prospérité de Nagrân, toutes les considérations nous ramènent vers son heureuse position géographique, vers le groupement et l'organisation politique supérieure de la population, au milieu d'une société primitive. La fortune de Nagrân se trouvait indissolublement unie à cet ensemble, aux relations d'affaires, créées parmi les Bédouins, leurs clients séculaires. Leur patience industrieuse avait su transformer les vallées orientales du Yémen, les solitudes de l'Arabie centrale en fiefs économiques de Nagrân. Le décret de 'Omar anéantissait tous ces résultats, ruinait l'édifice, élevé par les aïeux.

Ils ne seraient plus désormais que des déracinés, des déportés, des suspects au milieu de l'immense empire en formation. Dans ces conditions

---

(1) Ṭab., *Annales*, II, 922, 9 ; Balâḏorî, *loc. cit.* ; I. S. *Ṭabaq.*, III[1], 203.

(2) Yâqoût, *Mo'gam*, II, 456, 7 : IV, 756 : un des nombreux endroits où l'on place le tombeau de 'Alî : cf. Yâqoût, IV, 758.

(3) Yâqoût, *Mo'gam*, II, 667.

(4) Cf. notre *République marchande*, 3-4, 28-29.

il ne pouvait être question pour eux de renouer avec leur glorieux passé. Leurs institutions municipales avaient contribué à la prospérité de leur patrie arabe : elles auraient constitué un anachronisme dans leur nouvelle existence. Pour assurer le succès de leurs entreprises économiques et industrielles, il fallait le milieu, fourni jadis à leur activité par la vallée de Naǵrân, carrefour et débouché des routes du Baḥrain, du Yamâma, du Ḥaḍramaut, du Ḥiǵâz et du Yémen maritime (1). Bientôt leur cité serait rayée de la liste des grands marchés d'Arabie (2) ; elle descendrait au niveau de sa voisine Ǵoraś ; sa prospérité passerait à Ṣa'da, héritière de ses plus lucratives industries, celle du cuir surtout (3). Enfin elle se verrait réduite à devenir une dépendance de Ṣan'â', tout en continuant à être comptée parmi les *métropoles* أمّهات du Yémen (4). A ce titre et aussi en souvenir de sa célébrité passée, les routiers, les recueils géographiques continuent à enregistrer son nom pour fixer les positions, pour répérer les distances (5).

Confinés désormais à Naǵrâniya de Babylonie, forcés de se créer une situation, à laquelle rien ne les avait préparés, ils s'y virent submergés dans la mer des tributaires chrétiens et mazdéistes, à la merci des *dihqâns* (6), obligés à mettre en valeur pour le compte de ces *latifondistes* des terres jusque-là improductives. Le noyau principal de leur tribu, le clan le plus nombreux et le plus aristocratique, celui des Balḥâriṯ ou Banoû'l

(1) Routes de 'Aden à la Mecque, du Yamâma au Yémen etc., cf. Iṣṭaḫrî, *Géogr.* (éd. de Goeje), 28 ; Ḫordâḏbeh, *Masâlik* (éd. de Goeje), 153, 2; 193 ; surtout Hamdânî, *Ǵazîra*, 84, 8-2; 128, 21-24 ; 189, 1. (Voir les références données plus haut).

(2) Hamdânî, *op. cit.*, 180, 1. Comme à la Mecque, à Ṭâif, l'islam agit en qualité de dissolvant. Toute l'Arabie s'appauvrit en hommes, en argent. Il faut également mettre en ligne de compte l'extension exagérée de l'empire arabe.

(3) Iṣṭaḫrî, *Géogr.*, 24 ; Maqdisî, *Géogr.*, 87.

(4) Maqdisî, *Géogr.*, 53, 7 : 59, 70.

(5) Ibn Faqih, *Géogr.* (éd. de Goeje), 28, 37, 128 : Hamdânî, *Ǵazîra*, 165, 12 ; 207, 239.

(6) Cf. Balâḏorî. *Fotoûḥ*, 66, 15 (sur ce texte voir plus loin) : ils sont persécutés par les dihqâns : Balâḏorî, *loc. cit.* ; 'Omar leur concède pourtant que ما اعتملوا من شيء فهو لهم مكان ارضهم باليمن ; *Ibid.*, 66, 8.

Hârit paraissent avoir hésité à accompagner leur exil (1). 'Omar s'était contenté de recommander les expulsés à la bienveillance des fonctionnaires iraqains. Mais il avait énervé cette recommandation banale en reniant la signature du Prophète, quand par ailleurs il se retranche volontiers derrière cette haute autorité et s'interdit de toucher aux privilèges concédés par Mahomet (2). C'était d'un exemple déplorable ; il ne passera pas inaperçu. Le vieil Aboû Sofiân nous paraît avoir été mieux inspiré. Il conseillera plus tard au calife 'Otmân de ne pas revenir sur un acte arbitraire de 'Omar, quoique commis au détriment de son propre fils 'Otba. « Ainsi, ajouta-t-il, vos successeurs apprendront à respecter vos propres décisions » (3). Parmi les autorités locales, personne ne s'intéressera aux exilés chrétiens. Ils durent à leur seule énergie, s'ils réussirent à trouver un abri (4).

Malgré leur dispersion, malgré la diminution de leur nombre, l'obligation des 2000 *holla* continuait à peser sur la communauté. Bientôt les califes les utiliseront pour revêtir la Ka'ba (5). C'étaient donc des étoffes de prix. Au début de la dynastie 'abbâside, leur valeur avait plus que décuplé (6). Cette hausse énorme s'est opérée graduellement. Elle est due vraisemblablement aux exigences d'un fisc insatiable : avec ces parias, on n'avait plus de ménagements à garder ! A ces complications, ajoutez celle de leur installation au milieu d'un pays, où ils paraissent avoir été accueillis avec une hostilité marquée.

---

(1) Toujours mentionnés par la suite comme demeurés à Naǵrân : *Aǵ.*, XV, 45, 2 ; Hamdâni, *Ǵazîra*, 117, 125 et *passim*, voir l'index s. v. *Balḥârit*. Dès le début et sous Mahomet ils paraissent avoir fait bande à part : cf. Wellhausen, *Skizzen*, VI, 29. Balâdori, *Fotoûḥ*. 67. 5 parle de divisions تحاسدوا dans leur sein. 'Omar a pu s'en prévaloir. ou bien une minorité provoquer la fatale mesure. On pourrait interpréter de la sorte leur requête à 'Omar : قالوا اجلنا : Balâdori, *loc. cit.*

(2) Yaḥiâ, *Ḫarâǵ*. 65, 20 : ailleurs, 67, 10, il confisque une *qaṭî'a*, accordée par Mahomet.

(3) Ṭab., *Annales*, I, 2766, 11.

(4) Comparez Yâqoût, cité plus bas.

(5) Balâdori, *Fotoûḥ*. 47. Mahomet, les Compagnons les estimaient de même, on l'a vu.

(6) Nous parlons de la contre-valeur en monnaie courante, en dirhems, comme parle le *'ahd* du Prophète aux Naǵrânites.

ʿOmar avait promis de leur fournir dans l'Iraq des terres vacantes en compensation des confiscations, opérées en Arabie. Cet engagement ne fut pas pris au sérieux par les autorités locales. Longtemps les Naǵrânites vaguèrent à la recherche d'une installation (1). Ils finirent par s'établir dans une région du vaste gouvernement de Koûfa, au milieu des Dailam (2), une des plus remuantes populations de l'Iraq. Ce fut pour eux le signal d'une série de vexations. Leurs voisins élevèrent des protestations auprès de ʿOmar contre leur présence. Ce calife mourut avant d'avoir pu régler l'incident. La solution fit partie de la succession compliquée, léguée à ʿOṯmân. L'évêque et le *ʿâqib* des Naǵrânites partirent pour Médine afin d'y soutenir les intérêts de leurs contribules. Ils se virent accueillis avec bienveillance par l'excellent ʿOṯmân. Des informations furent demandées à ʿOṯmân ibn Ḥonaif, précédemment chargé par ʿOmar d'enregistrer les possessions du domaine dans l'Iraq (3), dont les terres vacantes faisaient partie. L'enquête tourna au désavantage des Naǵrânites.

Sur les traces des plénipotentiaires chrétiens, les dihqâns babyloniens n'avaient pas manqué d'envoyer leurs agents à Médine (4), en vue de travailler l'entourage du calife ; en particulier, les conseillers écoutés (5), quand il s'agissait de la fiscalité iraqaine. Les *latifondistes* perses (6), du moins les plus importants, possédaient d'ailleurs leurs représentants, leurs fondés de pouvoir auprès des gouverneurs provinciaux et, nous croyons

---

(1) C'est le sens de la variante يتكاورن. préférable à celle du texte : Yâqoût, *Moʿǵam*, IV, 758.

(2) Ǵâḥiẓ, *Tria Opuscula*, 49, 14.

(3) J'y trouve une nouvelle preuve de la justesse de l'induction (Cf. notre *Moʿâwia*, 228, 236), sur la nature limitée des opérations cadastrales d'Ibn Ḥonaif en Iraq: Balâḏorî, *Fotoûḥ*, 66.

(4) Voilà des chrétiens et des païens, séjournant longuement à Médine : des centaines d'autres étaient amenés au Ḥiǵâz pour les mêmes motifs. Que reste-t-il de la prétendue interdiction de séjour, portée par ʿOmar contre les infidèles ? Juifs à Médine sous ʿOmar ; cf. Moslim, *Ṣaḥîḥ*[2], II, 545 : Caetani, *Annali*, V, § 791.

(5) Ce poste avait été longtemps occupé par l'ancien dihqân perse Hormozân, pensionné et retraité à Médine. Cf. *Moʿâwia*, 80, 278, 394 ; Boḫâri, *Ṣaḥîḥ* (Krehl), II, 292, 16.

(6) Dihqâns, grands propriétaires fonciers ; Yaḥiâ ibn Adam, *Ḫarâǵ*, 42-43.

pouvoir ajouter, auprès des califes. ʿOmar mourant désignait peut-être ces intermédiaires, quand il se plaignait de la multitude des « Aʿâgim », présents à Médine. Cette situation a été mise en lumière par les papyrus d'Egypte, publiés par M. Bell (1). Les textes désignent ces agents sous le nom de *halîfa* et d'ἀποκρισιάριος (2). Ils prenaient les intérêts de leurs commettants et avaient en outre à répondre de la solvabilité des dihqâns, chargés de la rentrée des impôts en leur district.

Ces derniers se prétendaient lésés par les colons chrétiens اردعهم عن ارضهم. L'objection élevée par eux me paraît loin d'être claire. Quelle était la nature du dommage, causé aux seigneurs terriens ? Les Nagrânites se dérobaient-ils au rôle de serfs de la glèbe — contre les prétentions des dihqâns — ou bien leur voisinage éloignait-il les paysans, fermiers des gros propriétaires (3) ? Comme nous l'apprend l'histoire de la fiscalité byzantine, ceux-ci cherchèrent toujours à réduire à leur merci les colons demeurés indépendants (4). Tous les torts ne devaient pas se trouver du côté des cultivateurs chrétiens. Sans quoi ʿOtmân n'aurait pas, contre l'avis de son conseil, compris la nécessité de leur accorder au moins une satisfaction partielle. Ils pouvaient exhiber deux documents importants en leur faveur : l'écrit de Mahomet et la *charte* (5) de ʿOmar. Ce terme manque en ce sens à nos lexiques (6). Il suggère l'existence d'une sorte de diplô-

(1) Cf. *Aphrodito Papyri*, n° 1360.

(2) Bell. *loc. cit.* La tyrannie des dihqâns ne devait pas moins se faire sentir en Iraq, que celle des pagarques, tous latifondistes, en Egypte ; cf. Bell. *Introduction*, p. XXXV-VI.

(3) Cf. Yâqoût, *Moʿgâm*, IV, 758.

(4) Cf. M. Gelzer, *Studien zur byzantin. Verwaltung Aegyptens*, 73 etc.

(5) اروني شرط عُمَر ; Balâdori, *Fotoûḥ*, 66.

(6) Cf. *Tâg ʿuroûs*, V, 166 ; Dozy, *Supplément* s. v. شرط, I, 746. Je le crois dérivé de Χάρτης, lequel a déjà fourni قرطاس (sur ce mot cf. Fraenkel, *Aram. Fremdw.*, 245-46). Le sens de *condition* (il faudrait au moins شروط) ne peut convenir au contexte de Balâdori. Comme le montrent les lexiques, شرط désigne d'abord un contract de vente. Pour la permutation philologique, comp. شرطي de Χώρτη, Χώρτης (comp. Fraenkel, *op. cit.*, 239). cf. I. Doraid, *Ištiqâq*, 160, 294-95. A Ḥodaibiya, ʿAli يكتب الشرط, écrit la *convention* ; Boḫâri (Krehl), *Ṣaḥîḥ*, II, 300, 7, 7; (comp. I. Hišâm, *Sîra*, 747, 2, où كتاب = شرط). ʿ*Iqd*[4],

me, délivré par la chancellerie du second calife (1), probablement une recommandation, adressée aux fonctionnaires de la Syrie et de l'Iraq, attestant le droit des Nağrânites à une compensation immobilière.

Le bon 'Otmân n'en demanda pas davantage. Il écrivit donc au gouverneur de Koûfa, Walîd ibn 'Oqba : « J'ai décidé de leur accorder une remise de 200 *ḥolla* sur leur contribution globale, en vue d'Allah, et *comme compensation* pour leurs anciennes possessions. Je vous recommande leur communauté ; elle possède des titres exceptionnels à notre protection » (2). Le ton était bienveillant et l'expression, croyons-nous, sincère. On voit de quelle haute antiquité peut se réclamer l'onctueuse phraséologie officielle, dont la bureaucratie ne s'est jamais montrée avare dans les pays islamites. De retour à Koûfa porteurs de cette pièce, les députés constatèrent le départ de Walîd, expulsé par ses administrés (3). Convaincus désormais de l'impuissance de l'administration, ils résolurent de s'aider eux-mêmes et à force d'énergie finirent par conquérir la position disputée (4).

Les troubles de l'Iraq, les perpétuels changements de gouverneurs à

II, 238, 7. 8. Dans les textes anciens شرط et le verbe اشترط désignent toujours un acte écrit, fréquemment une convention diplomatique : I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 74 ; Moslim, *Ṣaḥiḥ*[2], II, 87, 3, 17 ; 252 ; كتب et اشترط *inter se convertuntur*, comme كاتِبٌ répond à Χαρτουλάριος dans les papyrus et dans les documents correspondants (tel Severus ibn al-Moqaffa'). Cf. Bell, *Aphrodito Papyri*, Introd., XXI, n° 1352 ; comp. p. 312 et la l. 77,

(1) On en trouve des fragments défigurés, Ṭab., *Annales*, I, 2165 : instruction de 'Omar pour régler la déportation des Nağrânites : essai maladroit pour en atténuer l'odieux. Tous les non-musulmans devaient partir ; خيّرهم البلدانَ ... نعطيهم ارضاً كارضهم اقراراً لهم بالحقّ على انفسنا.

(2) Balâḏori, *Fotoûḥ*, 66 ; قوم لهم ذمّة. Cette *ḏimma* (le terme n'a pas été choisi au hasard : le ḥadiṯ s'obstinant à présenter les Nağrânites non comme des alliés, mais comme des tributaires, ḏimis) c'est la capitulation de Mahomet : اتوني بكتاب رسول الله صلعم ici كتاب = شرط.

(3) Yâqoût, *Mo'gam*, IV, 758.

(4) Yâqoût, *loc. cit.* Les califes omaiyades ont pu reprendre la politique des empereurs byzantins, heureux de soutenir contre les *latifondistes* les colons indépendants. (Cf. M. Gelzer, *op. cit.*, 75). Il n'était pas dans leur intérêt de fortifier la position des dihqâns, représentants de l'ancienne aristocratie iranienne.

Koûfa ne permirent pas aux Nagrânites de jouir immédiatement de la remise, accordée par ʿOṯmân. C'était un bien léger adoucissement. Outre les 1,800 *ḥolla*, ils se virent, au bout des deux années de franchise fiscale, concédée par ʿOmar, assujettis à payer la contribution des terres, défrichées par eux. Ce cumul injustifié de charges les mettait au-dessous des populations, conquises à main armée. Leur triste situation les engagea à adresser de nouvelles réclamations à ʿAlî, successeur de ʿOṯmân. L'inspiration était malheureuse. Si l'on peut en croire la Tradition, ʿAlî devait connaître Nagrân. Mahomet l'y aurait envoyé pour recueillir la *ṣadaqa* et la *ǵizia* (1). L'addition du dernier vocable est injustifiée, les Nagrânites, y compris les chrétiens, n'y ayant jamais été astreints en Arabie. Les ʿAbbâsides eux-mêmes ne lèveront pas de *ǵizia*, quand il s'agit d'Arabes chrétiens, même fixés en dehors de la Péninsule (2). Mais ne fallait-il pas rendre vraisemblable l'existence d'une fraction musulmane à Nagrân, tirer ʿAlî de l'oubli, où l'avait laissé son beau-père depuis Ḫaibar ? (3) La mission de ʿAlî au Yémen correspond à toutes ces préoccupations.

L'orthodoxie, et beaucoup plus la Śîʿa (4), relève chez le quatrième calife une dureté marquée à l'égard des chrétiens (5). Par ailleurs nous le connaissons intraitable et obstiné en matière d'impôts. Il ne cesse de harceler ses fonctionnaires à ce sujet. « De l'argent, encore de l'argent ! » Voilà le canevas d'innombrables dépêches à ses gouverneurs. Sa correspondance administrative est celle d'un marchand, âpre au gain (6). Non

(1) Ṭab., *Annales*, I, 1750 ; I. Hiśâm, *Sira*, 967 ; Yaḥiâ, *Ḫarâǵ*, 9 ; il doit s'agir de son envoi au Yémen, partout attesté et vraisemblablement historique.

(2) Comp. le cas des Taǵlibites.

(3) Comme aussi mettre Fâṭima en évidence ; cette mission du mari est combinée avec la présence de Fâṭima au dernier pèlerinage ; cf. I. S. *Ṭabaq.*, II[1], 122.

(4) En vue de justifier sa propre intolérance à l'endroit des hétérodoxes ? Il est à propos de lui opposer le libéralisme plus intelligent des Omaiyades. Avant l'envoi au Yémen, Mahomet impose la *ʿimâma* à ʿAlî, signe du commandement, comme il l'avait fait devant Ḫaibar ; lui-même la porte au jour du *fatḥ* de la Mecque : *Ṭabaq.*, II[1], 49, 7 ; 101 ; 122 ; comp. plus haut p. 217 etc.

(5) Il défend de les saluer le premier ; Moslim, *Ṣaḥiḥ*[2], II, 240. Voir plus tard la situation de Taǵlib : il y ajoute l'insulte ; *ʿIqd*[1], III, 294.

(6) Yaʿqoûbi (son admirateur !), *Hist.*, II, 235, bas ; 236, 1, 8 ; 237, 4 ; 238, 241. A tous les califes ʿAlî arrache des concessions de domaines.

que personnellement il se trouvât à l'étroit. « Bien avant l'assassinat de ʿOtmân, le seul revenu de ses terres lui rapportait annuellement 100,000 dirhems » (1). Le montant de cette rente, appréciable chez un Mecquois, arrivé vingt ans auparavant pieds-nus (2) à Médine, n'a pu diminuer sous son califat. Ses reproches, ses mercuriales n'épargnent pas les plus intelligents, les plus loyaux de ses représentants, comme Ziâd ibn Abîhi (3). Tous lui paraissent suspects, de préférence les ʿAbbâsides. L'avidité de leur père ʿAbbâs avait effrayé le Prophète (4). Instruit par une malheureuse expérience, ʿAlî parait toujours redouter d'arriver trop tard, le lendemain du jour, où ses gouverneurs (5) ont disparu avec la caisse provinciale. A ces reproches, certains fonctionnaires — tels Ibn ʿAbbâs — répondaient impudemment : « J'aurais eu le droit de me tailler la part plus belle » (6). Un pareil souverain ne pouvait comprendre le bien-fondé des réclamations des Nagrânites. Ils les écarta brutalement(7).

Leur situation venait pourtant d'empirer. Au régime byzantin, le califat avait emprunté le concept de la responsabilité des groupes cadastraux. Cette théorie répondait merveilleusement à la mentalité spéciale des nomades, habitués à considérer l'humanité, comme partagée en tribus.

---

(1) Yaḥiâ, *Ḫarâǵ*, 61, 2 : ما قُتِلَ ابنُ عفّان حتى بلغتْ غلّة عليٍّ مائة الف. Cela n'empêche pas Masʿoûdî, *Prairies*, IV, 441, d'affirmer que ʿAlî n'a pas possédé de domaine, *ḍaiʿa*. D'après Balâḏori, *Ansâb*, 431 a : كانت غلة عليٍّ اربعون الف دينار فجعلها صدقة. Il en constitua sa *ṣadaqa*, sorte de domaines, de biens-fonds inaliénables, de *waqf*, comme on dira plus tard.

(2) Ou ensanglantés, comme s'exprime la *Sîra*, تقطّرت قدماهُ ; Ibn Aṯîr, *Kâmil*, II, 44.

(3) Balâḏori, *Ansâb*, 445 b, 446 b ; notre *Ziâd ibn Abîhi*, 102.

(4) Boḫârî, *Ṣaḥîḥ* (Krehl), II, 294.

(5) Comme Ibn ʿAbbâs : cf. Yaʿqoûbi, *Hist.*, II, 236, 237 ; il emportait six millions. ʿ*Iqd*[4], II, 242 bas. ʿOmar redoute de même l'avidité d'Ibn ʿAbbâs, *op.* et *loc. cit.* Chaque semaine on fait vider le trésor par ʿAlî, parce que dans le concept théocratique, il était مال المسلمين ; ʿ*Iqd*[4], II, 214. La même idée se retrouve à la base des ḥadiṯ, où l'on représente le Prophète mourant endetté et ses premiers successeurs après lui, (références données plus haut). Contestations d'intérêt entre ʿAlî et ʿAbbâs pour la *ṣadaqa* du Prophète, voir Moslim, *Ṣaḥîḥ*[2], II, 71, 73 ; ils s'insultent grossièrement en présence de ʿOmar et des *Mobaššara*.

(6) Balâḏorî, *Ansâb*, 451 a ; ʿ*Iqd*[4], II, 243. 6 d. l. D'après ʿ*Iqd*[4], II, 242,8, Ibn ʿAbbâs dérivait ce droit prétendu de Qoran, 8, 42.

(7) Yaḥiâ, *Ḫarâǵ*, 9 ; Balâḏori, *Fotoûḥ*, 67 ; Yâqoût, *Moʿgam*, IV, 757.

En dépit des vicissitudes, arrivant à modifier la force, la composition, la capacité productive d'une de ces collectivités fiscales, celles-ci demeuraient solidaires pour les obligations contractées à une époque antérieure. Le conquérant s'obstinait à en réclamer l'acquittement intégral. Il entendait rentrer dans son dû (1), comme il l'appelait, sans s'inquiéter des ressources financières du groupe de contribuables, de la diminution, de l'appauvrissement de ses membres. Devant lui les chefs de la collectivité devaient répondre pour leurs inférieurs.

L'agglomération principale des Nagrânites de la province de Koûfa, continuait à être gouvernée par un 'Âqib et par l'évêque (2). Ces deux personnages envoyaient annuellement des agents en Syrie et dans les autres pays, ayant accueilli leurs compatriotes, afin de recueillir auprès de chacun sa quote-part de contribution pour l'acquittement du tribut des 1,800 pièces d'étoffe (3). Leur nombre avait diminué « par suite de la mort, du passage à l'islam de plusieurs (4). En outre ils demeuraient exposés aux razzias des Bédouins, aux vexations injustifiées des fonctionnaires » (5).

L'exil décrété par 'Omar contre les Nagrânites n'était qu'un article du vaste programme nationaliste du second calife, un régime d'exception, inauguré par lui, pour débarrasser la terre arabe d'éléments non-islamites. Que l'application n'en ait pas été intégrale, il n'importe ! Des chrétiens continueront à résider à Nagrân, comme les Juifs demeurèrent par grou-

---

(1) *Δίκαιον*, comme s'expriment les papyrus. Voir Bell, *Aphrodito Papyri*, index, s. v. ; notre *Ziâd ibn Abihi*, 63 etc., extrait de la *Rivista degli studi orientali*, IV.

(2) Il n'est plus question du *sayyd*. (voir plus haut). L'expulsion a dû mettre fin au *triumvirat* municipal de Nagrân.

(3) Balâdori, *Fotoûḥ* 67, 9 etc.

(4) Surtout parmi les Balḥârit, demeurés en Arabie.

(5) Requête des Nagrânites, datant de l'époque marwânide, mais décrivant une situation plus ancienne ; Balâdori, *loc. cit.* Pour le règne de 'Ali, comp. p. ex. Yaḥiâ ibn Âdam, *Ḫarâǵ*, 21, 6-9.

pes à Médine, (1), après leur expulsion par Mahomet (2). ʿOmar visait à atteindre les chrétiens yéménites dans leur prospérité matérielle, objet d'envie pour les musulmans ; à rompre leur cohésion, secret de leur attachement à leur culte et à leur passé historique. Ce but sera malheureusement atteint.

Le cas des Naǵrânites n'a pas été étudié jusqu'ici, au point de vue de l'organisation fiscale des Arabes : il contribue à faire mieux comprendre ce sujet, toujours imparfaitement connu. A ce titre il mérite d'être examiné de plus près : les développements précédents permettront déjà de s'en rendre compte.

Voilà donc un groupe compact, homogène (3), d'environ 40,000

---

(1) Et même à Ḫaibar ; Hamdânî, *Ǵazîra*, 130, 14. Des clans médinois, comme celui des Banoû Zoraiq, renfermaient des éléments juifs considérables. Aboû'l Qâsim se vit forcé de les tolérer ; comp. I. S. *Ṭabaq.*, II², 4, l. 21-23. Même situation pour les Banoû'l Ḥâriṯa (voir plus haut, p. 247) et pour les ʿAbdalashal; ils portent le nom très hébreu de يرخ ; Balâḏori, *Ansâb*, 17? a ; Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 76 bas. Au moment de l'hégire—Ṭabari, *Tafsir*. II, 13, 7 en convient—les Juifs formaient la majorité à Médine. On prétend Aboû Bakr empoisonné par les Juifs de Médine ; ils y seraient donc demeurés ; Ṭab., *Annales*, I, 2127 bas. Ce prétendu empoisonnement est destiné à lui valoir le titre de *martyr*, comme à Aboû'l Qâsim — mort des suites de l'empoisonnement de Ḫaibar — et aux trois successeurs d'Aboû Bakr. Mahomet ensorcelé par un des « Banoû Zoraiq, ḥalîf des Juifs حليف يهود » ; Boḫâri, *Ṣaḥîḥ* (Krehl), IV, 128, 6. Passage intéressant ! Des Médinois étaient donc *ḥalîf* Juifs ! Je l'ai toujours soupçonné, cette situation a dû être fréquente à Médine, plus que l'*inverse*, préférée par la Tradition. Comp. Ibn Hišâm, *Sira*, 178, 7 : تركنا لهم حلفاء peut s'interpréter dans les deux sens, avoir comme sujet les Juifs ou le groupe Aus-Ḫazraǵ. A la mort du Prophète, les Juifs détiennent toujours le commerce des céréales à Médine et Aboû'l Qâsim est leur client ; Boḫâri, *op. sup. cit*, II, 9-10 ; 16.

(2) D'après le Talmud les païens devaient être exclus de Jérusalem ; *Rev. étud. Juives*, T., 63, p. 47 etc. Que la présence des hétérodoxes souille le territoire sacré, ce concept n'est pas d'origine arabe. Je soupçonne que, avec tant d'autres prescriptions, l'école de Médine l'aura emprunté à la tradition juive : elle a mis des siècles avant de le faire accepter. Autres emprunts analogues : défense de louer les maisons à Jérusalem, d'y élever des poules ; *Rev. étud. Juives*, t. 62, p. 202, 203 ; même prescription pour les maisons de la Mecque ; Balâḏori, *Fotoûḥ*, 43 ; pour les poules, cf. Ǵâḥiẓ, *Ḥaiawân*, I, 110,

(3) Au point de vue des mœurs, des institutions. A Naǵrân les auteurs arabes dis-

âmes ou même 40,000 hommes en état de porter les armes (1) : ces chiffres ronds sont fournis par nos sources. Pendant 15 ans environ, c'est-à-dire jusque vers la fin du règne de ʿOmar, leurs obligations fiscales se réduisent à la livraison de 2 000 pièces d'étoffe d'une valeur nettement déterminée. Ils demeurent libres par ailleurs de toute autre contribution (2). Dans le cas d'une prestation extraordinaire, non prévue dans la capitulation (*ʿahd*), ils ont droit à une indemnité, à une défalcation *pro-rata* sur le tribut global. Longtemps cette réglementation ne provoqua aucune protestation ; on la voit acceptée par les deux partis. C'est que les Naǵrânites n'avaient pas lésiné sur le montant de leur contribution. Au temps du Prophète, 80,000 dirhems constituaient, nous l'avons observé, un apport respectable (3) pour la communauté peu fortunée de Médine.

L'arbitraire mesure de ʿOmar vint à porter le trouble dans cette entente cordiale — toute à l'avantage de Médine — en dispersant la communauté, en y provoquant des troubles et une notable diminution des membres, principaux producteurs de la richesse collective.

Parmi les chrétiens conquis, le groupement, la réunion en des centres fermés, la présence de chefs religieux, gardiens vigilants de leurs traditions historiques, défenseurs autorisés de leurs privilèges, tout cet ensemble contribuait puissamment à maintenir la fidélité à la foi des an-

---

tinguent déjà une population primitive, les B. Afʿâ, qualifiés de Ǵorhomites (à eux appartient le grand *ḥakam* de la ǵâhiliya, افعى الجرهمي, Ṭab., I, 1109) puis les Banoû'l Ḥâriṯ ; Ṭab., I, 1987. De là peut-être la sécession de ces derniers, au moment de la déportation.

(1) Et cela à la mort de Mahomet ; Ṭab., I, 1987. Pour les multiples de 4, comp. Ḥaubal, I, 294 : خير الصحابة (compagnie) اربعة وخير السرايا اربعماية وخير الجيوش اربعة آلاف ولا يُغلب اثنا عشر الفًا عن قلّة. Pour le nombre 40, cf. *ZDMG*, LXI, 913 etc ; LXV, 217 etc. Pour la population et l'étendue de Naǵrân, relevons la modération de nos auteurs, comparés aux sources non arabes, sur le même sujet ; *ZDMG*, XXXV, 50, 54, 698.

(2) لا يُعشرون ولا يُحشرون ; Balâḏori, *Fotoûḥ*, 65

(3) Comp. le montant des premières contributions apportées à Médine et l'émoi provoqué à leur arrivée ; Boḫâri, *Ṣaḥiḥ* (Krehl) II. 292, 294. Le chiffre de 100,000 dinârs, indiqué par Elias Nisibenus (coll. Chabot) pour la contribution globale de Aila et Aḏroḥ (et non Aḏroḥ) ne mérite aucune créance.

cètres. Voilà pourquoi les villes de Syrie, peu fréquentées au début par les Arabes (1), conservèrent longtemps leur aspect caractéristique de centres chrétiens. Le modeste *masǵid*, cercle politique autant que lieu de prière, élevé dans les *ǵond* ou métropoles des circonscriptions militaires (2), ne pouvait modifier le caractère de ces agglomérations, où tout rappelait le passé (3). Privés de ces avantages, les Naǵrânites, dispersés en Syrie et dans l'Iraq, c'est-à-dire, sur les terres du *ḥarâǵ* (4), devenaient assujettis au paiement de l'impôt. En vertu d'un axiome, de bonne heure entré dans le droit fiscal des conquérants, ils suivaient la nature du sol, où ils se trouvaient fixés. En Arabie, terre impérialiste, les taxes foncières étaient inconnues, parce que les nomades du Ḥiǵâz ignoraient la propriété territoriale. Hors des limites de la Péninsule privilégiée, la fiscalité saisissait sa proie. Simultanément on continuait à faire peser sur les exilés chrétiens la contribution, stipulée par Mahomet. Ce cumul odieux et injustifiable réunissait deux situations, ou états juridiques incompatibles: celle d'*alliés*, comme les avait traités Aboû'l Qâsim, celle de *tributaires*, où les réduisait l'arbitraire de ʿOmar.

Rien d'étonnant s'ils ont vu leurs rangs s'éclaircir par des défections. Nous pouvons les en croire sur parole, puisqu'ils en conviennent dans une requête à Yazîd I (5). Son avénement paraît avoir été salué avec bonheur par les Naǵrânites, comme par les autres chrétiens de l'empire. *Vir gratissime habitus* ! Ainsi le jugera quelques années plus tard un anonyme chrétien. Le nouveau souverain s'entourait volontiers, ils le savaient, de leurs

(1) Cf. notre *Bâdia*, (dans *MFO*, IV), 91 etc.

(2) Les *masǵid qaum* étaient en réalité des cercles privés, réservés aux membres du clan, de la tribu. On y priait, comme on aurait prié chez soi, mais en forme *privée*. Ces *masǵid-qaum*, multipliés dans les établissements plus arabes de Koûfa, Baṣra, etaient rares en Syrie, en Egypte ; en ces pays les conquérants ayant préféré demeurer groupés en dehors des villes.

(3) Cf. *Ziâd ibn Abihi*, 88 etc. Nous reviendrons sur ce sujet en publiant notre communication au XVIᵉ congrès des Orientalistes (Athènes, Avril 1912) sur *le concept primitif du vocable masǵid mosquée*.

(4) Cf. *Ziâd ibn Abihi*, 61 etc.

(5) Sous ʿOmar II, ils se verront réduits au dixième de leur total primitif, وُجدوا على العشر من عدّتهم الاولى ; Balâḏori, *Fotoûḥ*, 67.

coreligionnaires au point de soulever les récriminations des musulmans (1). Tous connaissaient les noms d'Ibn Sargoûn et de Aḫṭal, le premier comme l'influent ministre, le second comme poète favori de l'émir des croyants. Le Taġlibite appartenait en outre à la fraction des monophysites (2), celle des Naġrânites. Le moine Mariânos, le précepteur de son fils Ḫâlid, son secrétaire ou directeur de sa chancellerie (*kâtib*), Ḥasan ibn Wahb, étaient également chrétiens. Ḥasan avait déjà rempli cette fonction sous Moʿâwia. Ce monarque en mourant l'avait recommandé à son fils. Quand la mort enleva ce vieux serviteur de la dynastie, Yazîd le remplaça par son fils Qais ibn Ḥasan (3). C'est seulement sous les Marwânides qu'on peut constater une réaction contre les fonctionnaires chrétiens.

Tout cet ensemble attestait suffisamment le libéralisme du fils de la chrétienne Maisoûn, comptant encore des *oncles*, demeurés chrétiens, parmi les Kalbites de Syrie (4). Pourquoi les Naġrânites n'en feraient-ils pas l'épreuve ? A son inauguration, chaque calife, en don de joyeux avénement, faisait à ses sujets une remise d'impôts (5). Les exilés de Naġrâniya se contentaient de réclamer justice. Ont-ils espéré se voir délivrés de l'impôt des tributaires, du *ḫarâǵ*, spécialement odieux à des Arabes ? Nous ne le pensons pas. Mais l'esprit ouvert, le cœur généreux du souverain comprendraient l'iniquité, commise à leur égard, quand on maintenait pour eux la lourde obligation des 1,800 *ḥolla*. Leurs espérances ne furent pas entièrement frustrées. En consultant l'histoire financière du califat (6),

(1) Cf. *Moʿâwia*, 299 ; il aime à séjourner dans des districts chrétiens ; *Moʿâwia*, 381-82.

(2) Voir le travail de Halévy, cité plus haut, dans *Rev. étud. Juives*, XVIII. Prospérité des Coptes (monophysites) sous le califat de Yazîd ; cf. Severus ibn el-Moqaffaʿ (éd. Seybold, dans *C. S. A.* coll. Chabot), 122, 16-17 : comp. les judicieuses remarques de C. H. Becker dans *Der Islam*, II, 364-65.

(3) *Fihrist* (éd. Fluegel) 122, 6-8.

(4) Cf. *Moʿâwia*, 299, 305 : voir plus haut, p. 33.

(5) Wellhausen, *Reich*, 106.

(6) L'exemple laissé par ʿOṯmân, très vénéré par les Sofiânides — ils se considéraient comme ses continuateurs immédiats — n'a pas dû être indifférent à la décision de Yazîd. Parallèlement à la *sonna* de ʿOmar et de ʿAli, on leur prête l'intention d'établir une sonna de ʿOṯmân ; ils recommandent à leurs représentants de la répandre ; cf. notre *Ziâd ibn Abîhi*, 9.

Yazîd y rencontrait deux antécédents : il avait le choix entre la solution adoptée par ʿOṯmân et celle de ʿAlî. Il faut féliciter le fils de Moʿâwia d'avoir préféré la première : il accorda aux suppliants une nouvelle réduction de 200 *ḥolla*. Jointe à la précédente réduction, elle leur laissait encore à livrer 1,600 pièces d'étoffe (1).

Il est dans la nature du fisc de ne plus lâcher ses victimes. En bonne justice, il aurait fallu supprimer les charges, résultant de la convention avec Mahomet, puisqu'on en avait annulé les avantages. Réduits à la condition de tributaires, les Naǵrânites ne devraient plus connaître que le *ḫarâǵ*. Or que constatons-nous ? On déchire la convention du Prophète, garantissant leurs propriétés, leurs institutions d'Arabie. On les dépouille de l'héritage des ancêtres, sous la promesse aléatoire d'une compensation territoriale en dehors de la Péninsule. Encore se voient-ils obligés de conquérir, pour ainsi dire, de vive force une place au soleil. Quand un acte, liant deux parties, est déclaré nul, cette déclaration doit atteindre tout le contenu. Aucun pouvoir n'a le droit d'y maintenir arbitrairement les stipulations à son avantage. Cette règle de sens commun se trouva violée (2). Dans le privilège prophétique proclamé caduc par la politique chauviniste du second calife, le pouvoir arabe prétendit conserver la partie odieuse, la contribution imposée aux Naǵrânites. Je me demande s'il est possible d'imaginer un plus criant abus de justice (3).

Malgré la relative humanité exercée une seconde fois par les Omaiyades, ces princes ne virent pas la nécessité ou ne se sentirent pas le courage d'être équitables jusq'au bout. On diminua le poids de la chaîne, mais sans la supprimer et en maintenant ferme le principe de la solidarité

---

(1) Balâḏori, *Fotoûḥ*, 67. On nous permettra de préférer ici de nouveau la solution omaiyade à celle de ʿAlî ; préférence où M. Casanova, *Mahomet et la fin du monde*, 58-59, croit découvrir ma « tendresse chrétienne exagérée. »

(2) « La nécessité de vivre fit taire tous les scrupules et violer toutes les lois » ; voilà comment Caetani, *Annali*, V, parag. 664, résume son jugement sur les innombrables injustices de ce genre, commises alors par le gouvernement arabe, en matière fiscale.

(3) Fâqihi (éd. Wüstenfeld), 50, 4 d. l. l'appelle صُلْح ; nom déjà donné par lui à l'accord entre Mahomet et Naǵrân, *ibid.*, loc. cit. *Ubi solitudinen faciunt pacem appellant.*

de tout le groupe fiscal pour chacun de ses membres. Le cas des Naǵrânites a certainement échappé aux panégyristes inconsidérés du système gouvernemental, introduit par les Arabes ; ou bien ils n'ont pas su dégager les enseignements qu'il comporte.

Cet exemple n'a pu être isolé. Que pour les nombreux accords conclus par la chancellerie d'Aboû'l Qâsim avec les autres communautés non-musulmanes de l'Arabie : avec Maqnâ, Aila, Taimâ', etc. (1) puis par ses premiers successeurs, diplomates inexperts, et par les généraux; que pour les centaines d'actes, énorme *Corpus* des capitulations, immunités, stipulations financières, se répartissant chronologiquement sur la première décade des tumultueuses conquêtes arabes, les gouvernants de Médine aient montré plus de respect, cherché partout une conciliation impartiale et sereine entre les droits de la justice et les exigences d'un impérialisme impatient, il faudrait, pour le prétendre, ignorer la mentalité déconcertante des nomades et l'histoire de cette période de convulsions, de violente réaction sémitique contre la civilisation de l'ancien monde classique (2). Pour les raisons, résumées en tête de ce chapitre, le cas des Naǵrânites nous est mieux connu et illustré par une documentation, méritant confiance, comme peu d'autres épisodes des primitives annales musulmanes. Nous n'avons pas cru devoir mesurer l'espace à cette monographie, au risque d'être soupçonnés de « tendresse chrétienne exagérée » (3). De cette tendresse nous n'éprouvons aucun embarras à convenir, sauf l'exagération. Nous n'ignorons pas les lacunes du christianisme fruste des monophysites de la Péninsule. Mais victimes de l'arbitraire, vedettes perdues d'une civilisation supérieure, ils ont droit à nos sympathies. Pourquoi refuser d'y associer les Omaiyades, s'efforçant, par de timides dégrèvements, de reconnaître le bon droit des opprimés ? Et en premier lieu, le plus calomnié de tous, le libéral Yazîd Ier ?

Par leur partialité, les vieux annalistes ont fait tort à Yazîd Ier. La sécheresse intentionnelle de leurs renseignements sur son administration

(1) Leur histoire formerait la matière d'intéressantes monographies.
(2) Cf. Caetani, *Studi*, I, 20 etc.
(3) P. Casanova, cité plus haut.

a donné le change sur la signification de ce règne. Les mésaventures des Nağrânites montrent la gravité des problèmes, en face desquels il se vit placé. Elles forment un paragraphe d'un livre à écrire: l'histoire de la fiscalité arabe (1). Nous aurons à dire ailleurs comment nous nous représentons la situation financière, léguée à Yazîd après un demi-siècle de régime islamique, à nous orienter à travers l'anarchie administrative, où l'esprit pratique d'un ʿOmar et d'un Moʿâwia n'avaient pu réussir à mettre de l'ordre.

Episode intéressant dans la vie d'un souverain, systématiquement ignoré ou méconnu, le cas des Nağrânites nous servira de repère au milieu du maquis historique de la fiscalité arabe. Plus nous avancerons, plus nous aurons occasion de constater combien ce « système financier avec ses totalités déterminées tend à devenir graduellement un fardeau plus intolérable ; chaque fuite de paysan, abandonnant son district, rend plus lourde la quote-part des autres contribuants » (2). Les aventures des Nağrânites nous ont permis de le saisir sur le vif. D'autre part leur situation était trop spéciale, elle se présentait avec des modalités historiques trop peu communes pour ne pas mériter un examen à part. Il déchargera d'autant l'étude, consacrée aux institutions financières du califat arabe.

---

(1) Les essais de Von Kremer en cette matière étaient à tout le moins prématurés. Il faudra marcher dans la voie, ouverte par les travaux du Prof. C. H. Becker.

(2) H. I. Bell, *The Aphrodito Papyri*, Introd., XLI.

XXIII

LES SAMARITAINS SOUS YAZÎD.

NOMBRE RESTREINT DES APOSTASIES CHRÉTIENNES. MANQUE D'UNITÉ AU SEIN DU CALIFAT. CARACTÈRE DE LA CONQUÊTE ARABE. INCOHÉRENCE DES CAPITULATIONS ACCORDÉES. EMBARRAS CAUSÉS PAR LES EXEMPTIONS YAZÎD ET LA RÉFORME FINANCIÈRE. LES SAMARITAINS AU 7e SIÈCLE : LEUR EXTENSION GÉOGRAPHIQUE EN SYRIE. ILS SE JOIGNENT AUX CONQUÉRANTS ARABES, EN OBTIENNENT DES FRANCHISES FISCALES, SUPPRIMÉES PAR YAZÎD.

Le système des groupes fiscaux, impliquant la solidarité de tous les membres, était une conception savamment élaborée par les légistes de Byzance. Elle ligotait à la terre l'immense majorité des campagnards, justement appelés *adscriptitii*, ἐπανόγραφοι (1). On serait mal venu de reprocher aux Arabes de l'avoir adoptée. Cet expédient boiteux n'était qu'un numéro isolé de tout un programme financier. Qu'aurait pu lui substituer l'inexpérience des Arabes en matière administrative ? Ce serait leur faire un honneur immérité de leur attribuer la claire perception des inconvénients d'une organisation (2) aussi défectueuse, menant fatalement à la ruine du colonat et des campagnes. Aussi bien les inconvénients devinrent surtout sensibles sous les Marwânides avec l'augmentation des apostasies chrétiennes. A notre avis, celles-ci ne furent pas particulièrement nombreuses, à l'occident de la double vallée du Tigre et de l'Euphrate (3).

L'exemple des Nagrânites ne peut nous être opposé. Chez eux, les

(1) M. Gelzer, *Stud. z. byzantin. Verwaltung Aegyptens*, 70.

(2) Intégralement maintenue sous les Marwânides, comme le montrent les *Aphrodito Papyri* ; comp. notre *Qorra ibn Šarîk*.

(3) C'est également l'opinion — en ce qui regarde l'Egypte — de M. Bell, *Aphrodito Papyri*, Introd. XXXVI. Du principe : « la terre ḫarâgî ne change pas de condition fiscale » (cf. Yaḥiâ. *Ḫarâǧ*, 31, 17-19 ; 32, 10 ; 33, 16-17 et passim), je crois pouvoir

défections se constatèrent surtout parmi les membres nomades de la communauté : les Balḥârit, les ʿAbdalmadân, très imparfaitement gagnés (1) aux idées et aux croyances de l'Evangile. Leur christianisme manqua de la profondeur nécessaire, pour les décider à lui sacrifier leur patrie, leurs institutions. Dans l'ensemble, les Nagrânites se trouvaient, on en conviendra, dans une situation spécialement déplorable, à la suite de l'arbitraire de ʿOmar. Dispersés, errants, à la recherche d'un établissement, capable de soutenir la comparaison avec la riche vallée et l'heureuse situation de Nagrân, ils ne pouvaient opposer à la pénétration de l'islam, grandi par ses succès militaires et politiques, la résistance de leurs coreligionnaires de Syrie et d'Egypte ; ces derniers, groupés autour de leurs chefs religieux et fréquemment gouvernés par des fonctionnaires, choisis en leur sein pendant la majeure partie de la période omaiyade (2).

On se forme parfois une conception fort inadéquate de l'empire arabe en ce premier demi-siècle de son existence. Privé de toute centralisation efficace, d'institutions gouvernementales nettement déterminées, au moins dans les grandes lignes, le califat, lorsque Moʿâwia le recueillit des mains inhabiles de ʿAli, formait un conglomérat cahotique de peuples, de nationalités, aggrégés à la collectivité arabo-islamite, violemment subordonnés à une infime minorité de conquérants. Cette aggrégation s'était effectuée tumultueusement, avec des modalités, des conditions très diverses, imposées par les circonstances historiques, où s'étaient accomplies les conquêtes arabes.

Ces conquêtes, le jeune empire ne les devait pas exclusivement à l'habileté transcendante de ses stratèges novices (3), à la valeur, d'ailleurs

inférer que les conversions furent peu nombreuses sous les Sofiânides, époque où ce principe ne paraît pas appliqué. Sinon il eût été mis en vigueur dès les premières années, après la conquête.

(1) Comme presque tous les nomades, privés de hiérarchie ecclésiastique et conséquemment de culte : éléments importants pour la formation religieuse des masses !

(2) Pour l'Egypte, voir Severus ibn al-Moqaffaʿ (ed. Seybold) coll. Chabot, et les observations à ce propos de C. H. Becker dans *Der Islam*, II, 364.

(3) En général, il nous paraît sage de majorer la durée des sièges ; Yaʿqoûbi, *Hist.*, II, 158 d. l. parle *d'un an* pour celui de Damas.

réelle, de ses soldats (1). Des districts entiers, de véritables provinces furent gagnées sans coup férir. Des indigènes avaient d'abord pactisé avec les envahisseurs, conclu avec eux des accords, d'un caractère temporaire, ils l'espéraient du moins ! Les conquérants s'étaient vus forcés d'acheter des complicités, d'accorder des immunités, prix de la trahison. Avec la belle insouciance, caractérisant les nomades, égarés au sein de la civilisation, éblouis par des succès faciles, dans les débuts, personne parmi eux ne calcula les suites de cette politique au jour le jour. Etourdis, les envahisseurs pensaient au présent ; ils se demandaient si le lendemain ne dissiperait pas le rêve de la veille. Contre la griserie du succès, les Arabes ont négligé de se prémunir ! En cas d'échec, on les aurait vus réintéger leurs déserts, le cœur aussi léger qu'ils en étaient sortis, mais décidés à reprendre la partie.

Les Mecquois appréciaient la valeur des instruments diplomatiques (2). Mais, aux pieds des remparts syriens, leurs chefs paraissent avoir manqué de prévoyance, du calme requis pour s'assurer cet avantage. Nulle part on ne les voit, comme Mahomet à Ḥodaibiya, lutter de finesse, peser la valeur de chaque terme, en calculer les conséquences, rejeter les rédactions compromettantes, restrictives de leur liberté d'action, enfin garder un *duplicata* (3) des conventions, mûrement examinées. On les dirait plutôt en proie au fatalisme, à l'insouciance, propres à l'homme du désert. Fréquemment pour de grandes cités, comme Boṣrà, une des clefs de l'Arabie, on se contenta d'un accord verbal. Nous connaissons d'autres exemples encore plus stupéfiants. « A Râs al-'Ain, raconte Balâḏorî, le général arabe se contenta de crier à la population : « Confiance, confiance ! A moi, à moi ! » Ce fut tout l'accord » (4). A quoi bon noircir des parche-

(1) Cf. Caetani. *Studi di storia orientale*, I. 338, 358. J'hésite pourtant à souscrire au jugement trop favorable sur le courage du Bédouin, p. 390. A la « piscologia delle grande victorie musulmane » (*Ibid.*, 289-400), il manque un chapitre : la part importante revenant aux anciennes tribus arabes de Syrie. La tradition médinoise l'a laissée volontairement dans l'ombre au profit des Compagnons du Ḥigâz.

(2) Cf. notre *République marchande*, 4-5.

(3) Balâḏori, *Ansâb*, 221, b.

(4) لا بأس لا باس اليّ اليّ فكان ذلك امانًا لهم ; Balâḏori, *Fotoûḥ*, 177, 5.

mins ? Dans les deux camps, personne ne croyait à la prolongation d'une situation aussi anormale. Arabes et indigènes s'attendaient à une prochaine offensive des troupes impériales (1). Ces derniers songeaient à se débarrasser (2) à bon compte d'hôtes encombrants. En vue de la même éventualité, les Arabes s'inquiétaient de ne pas rentrer, les mains vides, dans leurs âpres solitudes.

Leurs chefs allèrent au plus pressé ; s'assurer des vivres, encaisser des contributions de guerre. Ces préoccupations ne leur laissèrent pas la liberté d'esprit pour en fixer le montant, afin de les mettre en rapport avec le chiffre de la population. Pour ce calcul les données faisaient défaut ; on ne disposait ni des registres du recensement ni des dossiers du cadastre ; grimoires indéchiffrables pour des nomades illettrés ! En aucune façon, les informations obtenues des habitants n'étaient de nature à y suppléer. L'Oriental garde jalousement ses secrets. Derrière chaque interrogation posée par un étranger, il flaire un piège, il découvre une aggravation de charges. Tous les jours, les voyageurs, les explorateurs se heurtent à cette difficulté, quand ils s'efforcent d'obtenir des renseignements statistiques. Cent fois nous en avons fait l'expérience. Interpellé sur le nombre des habitants, sur les ressources du pays, l'indigène proclame ne rien savoir. On peut s'estimer heureux, s'il se déclare en mesure de vous indiquer la forme exacte du nom de son village (3). Pressées de recueillir « les dépouilles des Grecs », promises par Aboû Bakr (4), les hordes arabes, battant la campagne, n'ont pas dû marchander longtemps le montant de la rançon.

---

(1) Cf. De Goeje, *Conquête de Syrie*, 86-87.

(2) Les magistrats municipaux, les évêques ouvrent eux-mêmes des négociations avec les Arabes. Comp. dans *Mo'âwia*, 386-92 le rôle d'Ibn Sarǵoûn au siège de Damas : Agapius Mabbugensis (coll. Chabot), éd. Cheikho. 341. 5 : exemple de la Mésopotamie. Nous aurons à y revenir dans la suite.

(3) Cf. notre article, *Au pays des Noṣairis*, 12-14, extrait de *ROC.*, 1899.

(4) غنائم الروم : Balâḏori, *Fotoûḥ*, 107, 8 d. l. Les Arabes étaient partis — il est à propos de le rappeler — avec l'idee d'exécutor une razzia, comme cello d'Osâma ibn Zaid, peu après la mort de Mohamet et non de faire une conquête. Les premières bandes, qui s'avisèrent do renouveler l'essai après lui, durent reutrer précipitamment en Arabie ; cf. Agapius Mabbugensis. *op. cit.*, 340-41. Même dans la *Sîra*, le récit de la razzia d'Osâma ne laisse pas l'impression d'un succès militaire.

Encore moins les chefs ont-ils songé à réserver l'avenir, dans les capitulations, accordées à l'indigène.

L'avenir ! Contre l'attente de tous, ce devait être le lendemain. Trois ans après l'entrée en Syrie, la puissance militaire de Byzance s'y trouvait brisée. En réalité aucune cité n'avait été emportée, ni occupée par une garnison. Mais de Ġazza jusqu'aux rives de l'Oronte, rien ne pouvait plus s'opposer à la marche en avant des Arabes, depuis qu' Héraclius avait repassé l'Amanus. Six ans seulement séparent le congrès de Ǵâbia de la première invasion. Que tous les accords séparés fussent alors révisés, coordonnés, qu'on les ait adaptés à je ne sais quels principes qoraniques, ignorés des conquérants eux-mêmes, les plus déterminés admirateurs du calife ʿOmar n'oseraient le prétendre. On se contenta pour lors d'un examen superficiel, d'une homologation hâtive ; on s'empressa de déterminer, au pied levé, certains principes, concernant la rentrée des impôts, de rendre définitives, valables pour toujours les rares conventions écrites. C'est peut-être s'avancer beaucoup en prêtant cette activité législative, même ainsi restreinte, aux congressistes de Ǵâbia. A en juger par les rares échos, parvenus jusqu'à nous, on y gaspilla le temps en disputes stériles, en âpres revendications sur la répartition du butin, de la dotation officielle. L'incident des Ǵodâmites(1) permet de deviner le caractère orageux (2) de la réunion de Ǵâbia, يوم جابية (3). Il serait dans l'histoire de l'organisation des pays conquis par les Arabes, le pendant du pèlerinage d'adieu, حجّة الوداع, de Mahomet.

Cette indécision a dû se prolonger longtemps. Elle participait de la situation anormale au milieu de laquelle s'était développée la conquête arabe. L'institution des *ǵond*, l'établissement de circonscriptions administratives en Syrie remontent-elles à ʿOmar ? Nous croyons avoir de sérieu-

---

(1) Voir plus haut ; et Ibn ʿAsâkir (ms. Damas), 136 a, 139 b.

(2) On aura manqué du calme requis pour légiférer : tous les esprits étaient en ébullition. Si l'on a trop facilement supposé le contraire, c'est pour avoir admis l'autorité incontestée de ʿOmar et le prétendu détachement des Compagnons. Le calife amena avec lui son sénat médinois pour s'imposer plus facilement aux généraux syriens. Il avait suffisamment éprouvé leurs velléités indépendantes.

(3) Voir ce mot à l'index de *Moʿâwia*, et ici, 49, 88, 160.

ses raisons pour en douter (1). Les vieux annalistes ont vite fait d'écrire : مصّر الامصار وجنّد الاجناد. Mais dans cette généralisation prématurée nous retenons seulement comme prouvé l'établissement des *miṣr* de l'Iraq. En Syrie, l'occupation militaire de la contrée, la concentration des conquérants en des camps spéciaux présentaient des avantages incontestables pour tenir le pays en respect et repousser une intervention du dehors. C'était la solution la plus simple, suggérée par les circonstances à une nation en voie de formation, sans traditions administratives. Une solution ? Disons mieux : un expédient. Son caractère provisoire ne pouvait suppléer l'absence de gouvernements régulièrement constitués. On pensa y avoir pourvu en abandonnant l'obligation de recueillir les impôts aux communautés indigènes. A vrai dire, sous les Byzantins les groupes fiscaux, les *curies* avaient déjà assumé cette responsabilité (2). Mais ces groupes trouvaient leur place marquée dans une organisation savante, très complète, exerçant un contrôle incessant. Cette machine perfectionnée, l'invasion arabe venait de la briser sans lui rien substituer. Pratiquement on demeurait à la merci des fonctionnaires indigènes, seuls gardiens des traditions (3) gouvernementales.

Au lieu de traités, régulièrement conclus, de capitulations précises et intelligemment rédigées, matériaux utilisables pour un futur *Corpus* de droit administratif, on se voyait en face de stipulations apocryphes ou douteuses, de privilèges imprudemment accordés. Il avait fallu payer les guides, les espions, acheter la neutralité des magistrats locaux ou leur complicité. Les immunités, concédées alors, quand elles étaient attestées par écrit, non seulement ne portaient pas de date (4), mais la rédaction de ces pièces ne mentionnait aucune limite de temps. Aux conquérants la ressource restait de les considérer comme *in perpetuum valituras* (5) ou

(1) Elles seront développées plus tard à l'occasion de la création par Yazîd du ǵond de Qinnisrîn.

(2) Cf. M. Gelzer, *op. sup. cit.*, 36-63.

(3) Les *Aphrodito Papyri* en fournissent la preuve. Sans cesse Qorra ibn Śarîk doit par ses dépêches stimuler le zèle des pagarques en retard pour les impôts.

(4) Balâḏorî, *Fotoûḥ*, 124, S.

(5) Cf. Balâḏorî *op. cit.*, 129, bas ; 131, 9.

de renier leur signature. Chaque général avait obéi à son inspiration personnelle. Nulle part on n'aperçoit une entente, une tendance pour arriver à l'uniformité. Poussés par l'esprit de jalousie, une des caractéristiques des Mecquois (1), les capitaines qoraišites se montraient pressés d'encaisser, afin de retenir sous leurs drapeaux leurs compagnons d'armes, rudes Bédouins, fermés aux abstractions juridiques, avides de jouissances immédiates. Les décisions incohérentes de ces diplomates improvisés allaient se trouver à la base du futur droit musulman. Le législateur devrait en tenir compte (2) pour déterminer le sort des tributaires et les ressources financières de l'empire.

L'inextricable problème dépassa peut-être la capacité trop vantée de ʿOmar. Il manqua de sang-froid. S'est-il cru lié par la signature de ses généraux ? Il est permis d'en douter, quand nous le voyons, à Naǵrân, à Ḫaibar, récuser celle du Prophète. Ils s'abstinrent généralement de le consulter. Le contraire a été supposé par la Tradition, empressée de prêter aux contemporains d'Ibn al-Ḫaṭṭâb le respect superstitieux, que ce nom lui inspire. A Médine, son entourage l'accusait déjà de ne pas manquer une occasion d'imposer ses caprices tyranniques aux Compagnons du Prophète : يا ابن الخطّاب لا تكون عذابًا على اصحاب رسول الله صلعم (3). Son successeur, le calife ʿOṯmân n'eut ni le temps, ni le prestige requis pour accomplir l'irritante réforme, pour empêcher la prescription des privilèges, imprudemment concédés. Sous le califat de ʿAlî, l'autorité du pouvoir central se trouva débordée. Profitant de sa faiblesse, les Arabes de l'Iraq se permirent les plus grands excès aux dépens des tributaires. Le mari de Fâṭima assista impuissant et découragé à cette dilapidation de la fortune publique (4). On voit la source de ses incessants embarras financiers. Issu de la révolution, son gouvernement manquait d'autorité pour réagir contre l'anarchie. Au sortir des cinq années de luttes intestines, après la révolte des Ḫâriǵites,

---

(1) وكان اهلُ مكّة قومًا حُسدًا , jugement d'Ibn ʿAbbâs ; Moslim, *Ṣaḥîḥ*², I, 486, 11.

(2) De là les rédactions embarrassées des anciens *Kitâb al-Ḫarâǵ*, des premiers *Fotoûḥ* : bien différentes de la majestueuse uniformité des *Aḥkâm solṭâniya* d'un Mâwardî.

(3) Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II. 236 ; ḥadîṯ plusieurs fois répétés en cette page. Petite conspiration des *Mobaššara* contre ʿOmar ; ʿ*Iqd*⁴, 212, 10.

(4) Cf. Yaḥiâ, *Ḫarâǵ*, 31, 6 ; cf. p. 30.

après la conférence de Adroḥ, après l'assassinat des trois califes, le pouvoir central achevait de perdre les derniers restes de la mince considération, dont il avait joui jusque-là. Il devenait temps de voir une main plus ferme saisir la direction des affaires. Cette conviction, de plus en plus accréditée parmi les contemporains, contribua plus efficacement au succès de la cause omaiyade que n'eût fait une victoire de Ṣiffîn.

Ici comme en d'autres branches de l'administration, les premières réformes sérieuses sont dues à Mo'âwia. L'imputation, parfaitement justifiée, d'avoir introduit le système du *molk* (1), au sein de l'islam, n'a pas d'autre sens.

Nous y reconnaissons l'écho des rancunes de Médine. Les descendants des Mobaššara, enrichis par le pillage de la caisse centrale, ont inspiré au ḥadît leur ressentiment. Dans la Tradition, le *molk* désigne un gouvernement régulier, complétement organisé, comme le possédaient la Perse et Byzance, par opposition au laisser-aller du califat patriarcal. Ce laisser-aller a duré jusqu'à l'avénement des Sofiânides. Témoin cet autre dicton, attribué à Mahomet : « après moi le califat durera 30 ans, puis viendra le *molk* ». Difficilement on eût pu faire un plus bel éloge des initiatives fécondes de Mo'âwia ! Un texte très instructif de Ya'qoûbî (2) lui attribue la priorité de nombreuses institutions administratives, principalement d'ordre financier : institution d'un *divan* spécial pour la signature des documents officiels, révision des pensions, établissement d'une liste civile et d'un domaine de la couronne (3).

Ses vingt années, passées en Syrie comme gouverneur, lui avaient permis d'en comprendre la nécessité et laissé le temps d'étudier un vaste plan d'organisation. Aussi le voyons-nous, devenu calife, s'empresser d'ordonner un recensement en Palestine (4). Cette mesure, ayant porté sur les tributaires, c'est suffisamment indiquer son caractère fiscal. Conseillé par les membres de la famille des Manṣoûr (5), le prévoyant souverain,

(1) Comp., *Mo'âwia*, 189-213.

(2) *Hist.*, II, 276, 7 etc.

(3) Cf. *Mo'âwia*, 189-213, 251.

(4) Cf. *Mo'âwia*, 48, 235-36.

(5) Cf. *Mo'âwia*, index, *s. v.* Damascène, Ibn Sargoûn.

très économe, très regardant en matière de finances, a dû s'efforcer de compléter la réforme administrative. Nous avons signalé son empressement à se constituer de vastes domaines privés, l'*istisfâ'* (1). C'était, non une usurpation, un acte arbitraire, comme l'insinuent les annalistes, mais l'application du privilège du *safî*, reconnu au chef de l'Etat et constamment revendiqué par le Prophète (2), l'analogue de l'ἐξαίρετον, de *eximiae*, privilège reconnu par le droit romain à l'*imperator* dans le partage du butin (3). Le *ṣafî* en temps de guerre, la constitution des domaines *ṣawâfî* (4) ne sont autres que l'introduction de ce principe dans le droit arabe. L'établissement de l'*istisfâ'* suppose une autre mesure, celle d'un cadastre exact (5). A cet effet Mo'âwia s'entoura d'un état-major de fonctionnaires chrétiens, de *kâtib* (6)., c'est à dire, d'employés attachés au ministère des finances, de χαρτυλάριοι, comme s'expriment les papyrus grecs de la période omaiyade (7). La formation de ces bureaux contribua à le fixer définitivement à Damas (8) et l'amena à délaisser les anciens centres arabes, comme le camp de Ǵâbia.

---

(1) Ya'qoûbî, *Hist.*, II, 276, 12.

(2) Voir la *Sira*. Le nom de Ṣafiya, l'épouse réservée au Prophete à Ḫaibar, pourrait bien n'avoir pas d'autre origine.

(3) Cf. Fr. Schmidt, *Die Occupatio im islamisch. Recht*, 13, 15 (extrait de la revue *Der Islam*, I). comp. Balâḏori, *Ansâb*, 337, b, الصفيّ فرّة كان يختارها النبي ان شاء فرسًا وإن شاء جارية وإن شاء ما شاء . . . كان لرسول صفيّ من المغنم حضر رسول الله او غاب قبل الخمس. Cet ἐξαίρετον devait être mis à part, avant le 5e du butin et sans détriment de cette dernière part. Ainsi avait-il obtenu l'épée Ḏoû'l Fiqâr, l'esclave Raiḥâna etc. Les chefs de la ǵâhiliya auraient (?) déjà connu ce privilège ; cf. Ǵâḥiẓ, *Avares* 239, 1 : رئيس وصاحب المرباع والصفيّ وفضول المقاسم .

(4) *Ṣafi*, *Ṣawâfi* sont la traduction des termes gréco-latins.

(5) Cf. *Mo'âwia*, 48, 235-36.

(6) استكتب النصارى, Ya'qoûbî, *loc. cit.*

(7) Cf. Bell, *Aphrodito Papyri*, *Introd.*, XXI. Severus ibn al-Moqaffa', éd, Seybold les appelle toujours *kâtib*. C'étaient des fonctionnaires supérieurs. Χάρτα correspond à *kitâb* et est aussi transcrit en arabe par شرط ; Ṭab., I, 2045, 5, 8 ; voir surtout l. 10 واحد من الشرطين .

(8) La traduction allemande de mon article *Bâdiya* (*Enzykl. des Islam*, I, 579) me fait dire que les « califes, en particulier Mo'âwia, habitaient hors de Damas ». J'ai

Où en était l'œuvre de la réforme financière, lorsque Yazîd recueillit la succession paternelle ? Nous n'avons rien de nouveau à ajouter aux renseignements, donnés dans nos *Etudes sur le règne du calife Moʿâwia* (1). Mais un incident, celui des Samaritains, va montrer combien il restait encore à réaliser en cette matière. Il ne prouvera pas moins l'esprit éveillé du second Sofiânide et sa détermination d'achever l'organisation intérieure de ses Etats. Cette résolution a pu l'engager à liquider promptement la situation militaire, capable de le distraire d'une occupation, primordiale à ses yeux. Dans cette résolution, digne de Moʿâwia, on ne reconnaîtra pas sans doute l'esprit inquiet, l'insouciance, la soif du sang, que lui prête gratuitement la Tradition. Raison de plus d'insister, de reprendre les questions de plus haut, de grossir au besoin certains « détails microscopiques » (2). Seule cette méthode nous permettra de réformer le portrait moral d'un souverain, étrangement méconnu. Après les Arabes de Syrie, après les chrétiens de Nağrân, nous allons demander aux annales des Samaritains de témoigner en faveur de son activité administrative. Dans la première partie de notre travail nous n'avons pas mesuré l'espace à l'histoire-bataille. On n'a pas voulu voir autre chose dans ce règne malheureux. Cette série d'études monographiques se propose de pousser plus loin, de réunir les matériaux pour un chapitre inédit, consacré à l'histoire gouvernementale et diplomatique du second Sofiânide.

*
* *

On connaît les difficultés, créées dans les pays du Levant par le régime des *capitulations*. Le califat omaiyade ne se trouva pas moins embarras-

---

toujours affirmé le contraire. Que les Arabes n'ont pas occupé Damas en nombre, antérieurement aux ʿAbbâsides, je crois en retrouver une preuve nouvelle dans l'absence presque complète de la mention de la rivière Baradâ chez les poètes omaiyades, à l'encontre de ce que l'on observe plus tard ; voir notre article *Baradâ* dans *Enzyk. d. Islam*, I, 679.

(1) Voix index, s. v. *finances*.

(2) Je reprends l'expression « mikroskopische Verwertung », employée par le Prof.

sé en face des corporations privilégiées, familles, clans, nationalités (1), partiellement ou complétement soustraites aux obligations fiscales, pesant sur les tributaires ; et ce, en vertu de véritables capitulations, obtenues pendant la période des conquêtes. La crainte ou l'intérêt d'une part, par ailleurs la haine contre les anciens maîtres avaient valu aux Arabes de nombreuses complicités parmi les populations sémites. Des magistrats, des évêques même avaient négocié pour épargner à leurs commettants et ouailles les horreurs de la famine et d'une prise d'assaut ou simplement pour éloigner le fléau de la guerre. Dans tous ces accords, conclus sans son aveu, le césarisme byzantin affecta de voir de véritables trahisons, des crimes de lèse-empire. Il eût été mieux inspiré de mettre en cause les abus de son administration et son infériorité militaire dans la lutte contre les barbares du désert. Abandonnées de leurs protecteurs séculaires, les populations du Levant durent pourvoir à leur propre sécurité.

Parmi les tenants des hétérodoxies orientales, plusieurs avaient ouvertement pactisé avec les envahisseurs, fourni des informations, facilité au besoin l'entrée des villes. Presque partout les Juifs s'étaient bruyamment déclarés en leur faveur. On connaît leur attitude pendant l'invasion perse en Syrie, enfin leur rôle au siège de Césarée par les Arabes (2). Leur nombre était considérable en Palestine et ils se trouvaient fort irrités contre l'empereur Héraclius (3). Le vainqueur des Perses paraît les avoir particulièrement maltraités. Au dire de Sévérus ibn al-Moqaffa' (4), il les aurait fait baptiser de force conjointement avec les Samaritains (5).

Goldziher pour caractériser la méthode des *Etudes sur le règne du calife omaiyade Mo'âwia Ier*.

(1) Voir les privilèges accordés par Hâlid ibn al-Walîd, par Mo'âwia, à propos des sièges de Damas et de Césarée ; Balâdori, *Fotoûh*, 129, bas ; 141, bas.

(2) De Goeje, *Conquête de Syrie*, 167.

(3) Ibn Batrîq, éd. Cheikho, II, 5, l. 11 ; 6, bas.

(4) Ed. Seybold. (coll. Chabot); 107, 8. Il demeure difficile de discerner la vérité dans ces assertions. Eutychius = Ibn al-Batrîq est suspect de partialité aux dépens d'Héraclius, accusé par lui d'être Maronite. Pour les événements étrangers à l'histoire d'Egypte, Sévérus doit être contrôlé de près.

(5) Comp. encore Agapius Mabbugensis, éd. Cheikho, (coll. Chabot) 339. La situation juridique des Juifs se trouve bien résumée dans R. Janin, *Les Juifs dans l'empire byzantin*, dans *Echos d'Orient*, XV, 126-34.

Les Samaritains allaient, après les Nagrânites, attirer sur eux l'attention de Yazîd, décidé à réformer les finances de l'empire. Cette fois lui-même prendra l'initiative.

Quelle se trouvait être vers le milieu du 7e siècle, la situation de ces représentants du judaïsme le plus arriéré ? On eût difficilement rencontré dans l'Asie antérieure une peuplade plus universellement détestée de ses voisins. Cette hostilité tenait à l'isolement farouche, où ils se confinaient obstinément. Mas'oûdî (1) le rappelle en ces termes . « Ce sont eux, assure-t-il, qui disent : ne me touchez pas (2) ! » Ces dernières paroles font allusion à l'énigmatique Sâmirî du Qoran (20, 96), perpétuellement condamné à crier : لا مِساس, *Noli me tangere* ! Aucune expression ne pouvait les caractériser plus heureusement (3). Nulle, parmi les sectes juives, ne poussa aussi loin la superstition de la pureté lévitique. Tout contact avec les hétérodoxes était réputé une souillure !

Rien de pittoresque comme les impressions de voyage, recueillies par le pseudo-Antonin de Plaisance au pays des Samaritains. En les relisant je n'ai pu n'empêcher de me rappeler mes rapports avec les Métoualis du Liban et de la Haute-Galilée, héritiers directs, dirait-on, des Samaritains pour le principe de *Lâ Misâsa* (4). « Comme nous traversions leur district, relate Antonin, partout sur notre passage — ils agissent de même pour les Juifs — les Samaritains brûlaient de la paille. Tellement ils exècrent Juifs et Chrétiens ! Aux Chrétiens, s'arrêtant pour marchander un objet, ils imposent l'obligation de débourser avant de toucher l'objet demandé (5). Si l'on a le malheur de ne pas se prêter à leurs caprices, on provoque un éclat (*mox scandalum*). Préalablement l'argent doit avoir traversé

(1) *Prairies*, I, 114-15.

(2) وهم الذين يقولون لا مِساس ; cf. Tab., *Tafsir*, XVI, 137.

(3) Cf. Goldziher, *Lâ Misâsa* extrait de *Revue africaine*, 1908, 23-28 ; comp. Halévy, *Revue sémitique*, *Les Samaritains dans le Qoran*, 1908, 418-20 ; Tab., *Tafsir*, loc. cit.

(4) Cf. notre article, *Sur la frontière nord de la Terre Promise*, p. 7, 11, 19-20 ; extrait des *Etudes* de Paris, 20 Fév. et 5 Mars, 1899 ; R. Hartmann dans *Archiv f. Religionswis.*, 1912, 152.

(5) Cf. *'Iqd*[4], II, 119, 12 d. l.

l'eau, jamais ils ne l'accepteraient de main à main. Avant d'entrer dans leurs villages, ils vous intiment de ne pas cracher, si l'on veut s'épargner une scène (*generas scandalum*). Le soir venu, ils recourent aux ablutions et, purifiés de la sorte, ils peuvent réintégrer leurs villes et leurs villages » (1).

Une longue trace de feu et de sang marque le passage des Samaritains dans l'histoire du Bas-Empire. Aux vexations des fonctionnaires byzantins, ces forcenés répondent par la révolte, massacrant leurs voisins, incendiant de préférence les églises et les couvents. L'an 484, réunis au nombre de 100,000, ils emportent la grande cité de Césarée. L'empire se voit contraint de lâcher contre eux les Arabes de Ġassân. Décimés, ils profitent de la première complication politique, des embarras extérieurs de Byzance pour tenter une nouvelle révolte (2). Voilà leur situation aux environs de l'hégire. Cette peuplade, prolongeant sous nos yeux sa longue agonie (3), paraît avoir joui pour lors d'une extraordinaire vitalité.

On la trouvait répartie dans la Syro-Palestine, depuis la Chalcidique ou région de Qinnisrîn jusque vers les frontières de l'Egypte. Au 16e siècle une communauté samaritaine subsistait encore à Damas. On en rencontrait dans la Syrie du Nord, à Tripoli, à Ḥamâ, à Alep (4). Près du mont Carmel, Antonin de Plaisance signale leurs nombreux villages (5). On les trouve également à Acre, à Ṣafad et dans les environs. Leur centre le plus considérable doit évidemment être cherché dans la province palestinienne, conservant encore leur nom (6). Ils formaient en outre une partie notable de la population dans le *ǵond* arabe du Jourdain, c'est-à-

---

(1) Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, 164-65.

(2) Cf. Caetani. *Annali*. II, 1041. 1044, 1143. Pendant l'invasion perse, « Chosroes fit crucifier un grand nombre de Samaritains » ; *Chronique samaritaine* dans *Jour. Asiat.*, 1869², 445. Baedeker, *Palaestina*⁷, 204.

(3) On en compterait de nos jours moins de 200 ; cf. Baedeker, *op. cit.*, 204.

(4) Cf. *ZDMG*, XLVIII, 635 ; *Chronique samaritaine*, 448, 451, 453, 454, 461, 465.

(5) Geyer, *op. cit.* p. 160.

(6) Cf Yâqoût, *Mo'ǵam*. III, 557 ; IV, 272 ; *Chronique*. 448.

dire, dans la Haute et Basse Galilée (1). Sur plus d'un point les Métoualis et les Druses paraissent leur avoir succédé en ces parages et adopté — les premiers du moins — leur attitude de farouche intolérance et leurs mœurs inhospitalières (2). Ils n'étaient pas moins répandus dans la Palestine méridionale, surtout dans la Philistée, à l'encontre de la Judée propre, où comme aux temps évangéliques (Luc, X, 33), on les voit seulement en passant. A Ramla, au dire de Ya'qoûbî (3) ils constituaient la *dimma*, en d'autres termes le fond de la population non-musulmane. Il en était de même à Yabnâ (4), à Gazza, à Ascalon ; l'épigraphie en témoigne (5). L'occupation de ces postes avancés, près des limites de l'ancien Negeb, explique (6) comment ils eurent à soutenir le premier choc de l'invasion arabe, le long de cette marche mouvante, frontières sans cesse déplacées par les progrès des nomades.

Pénétrant par le midi de la Palestine, par les plaines ouvertes, où, entre la Méditerranée et les derniers gradins des monts de Judée, s'élèvent les antiques cités philistines, les bandes conduites par 'Amrou ibn al-'Âṣi s'avancèrent, pillant et supprimant brutalement toute résistance. C'était la razzia bédouine de grand style, en toute sa splendide horreur, s'abattant sur des populations surprises et sans défense. Les Samaritains s'y virent enveloppés avec leurs voisins. Ils comptèrent leurs victimes parmi

(1) Ibn al-Faqih (de Goeje) 116 ; Mas'oûdî, *Prairies*, I, 114-15 ; Iṣṭaḫrî (de Goeje) 58 ; Ibn Ḥauqal (de Goeje) 113 ; Balâḏori, *Fotoûḥ*, 158. On les trouve également à Ba'albekk ; *Chronique*, 461.

(2) Voir notre article, *Sur la frontière nord de la Terre promise.*

(3) Balâḏorî, *Fotoûḥ*, 158 ; Ya'qoûbi, *Géogr.*, 328. Ils jouissent de la faveur des Fâṭimites d'Egypte, lesquels leur confient des fonctions ; *Chronique*, 446-47 ; 458-59 ; 460, 461, 464.

(4) Ya'qoûbi, *Géogr.*, 329, 1, 7.

(5) *Rev. biblique*, 1906, 91 ; *Chronique*, 457, 461. A la p. 463 : اسمه منقوش على الاحجار signifie : « son nom se trouve gravé sur les pierres » et non, comme a traduit Neubauer : « on l'appelle encore aujourd'hui Manqash sur la pierre du milieu ».

(6) Rien n'oblige à supposer (cf. Caetani, *Annali*. II, 1143), que, dans les premières semaines de l'invasion, les Arabes soient remontés jusqu'en Samarie. Les Samaritains, massacrés alors, sont ceux de la Philistée et de la Palestine méridionale. Au début les bandes arabes s'éloignèrent peu de la lisière désertique.

les 4000 campagnards tués alors (1) : Juifs, chrétiens, Samaritains. C'est en chiffres grossis sans doute, le bilan funèbre pour les premiers mois de l'invasion arabe. Toutes les classes, toutes les confessions se trouvèrent impartialement confondues dans l'œuvre de destruction, irrésistible et inconsciente, comme le *semoum* du désert. Surpris, les Samaritains s'unirent d'abord dans la défense aux habitants de la Palestine et aux troupes gouvernementales (2).

Les succès rapides des nomades changèrent bientôt la face des choses. Gorgés de butin, assagis par leurs propres victoires, les vainqueurs songèrent à exploiter méthodiquement cette terre, « où coulaient le lait et le miel ». Les chefs firent accepter des conseils de modération. Le pillage cessa ; on pensa à conclure des accords, à lever des contributions de guerre. Ce changement d'attitude ralluma dans l'âme des Samaritains les haines toujours vivaces contre les Byzantins et les chrétiens. Ils découvrirent dans les Arabes des alliés, venus pour les délivrer d'un joug détesté, dans Mahomet un *bienfaiteur* de leur nationalité (3). Avec un ensemble, une spontanéité trahissant l'intensité de leurs rancunes, ils passèrent en masse au service des envahisseurs. Acquis désormais à l'idée d'une politique conquérante, les Arabes non seulement ne refusaient aucun concours, mais ils savaient le provoquer à l'occasion. Promesses, concession de privilèges, rien n'était épargné. Pour ces immunités les conquérants ont pu se montrer généreux. Ils se bornèrent à stipuler en vue d'un avenir, toujours entouré d'incertitude. A leurs yeux, l'important — et en ceci on ne saurait

(1) Michel le Syrien est seul à noter ces détails. Ils concordent avec les instructions, données par Mahomet peu avant sa mort à Osâma ibn Zaid : « tue et incendie ». Les premières invasions arabes, antérieurement au plan de conquête, n'eurent pas d'autre programme : piller avant tout et tuer en cas de résistance. Rien ne s'oppose donc à ce que les premiers chiffres des victimes aient été considérables. La douceur *relative* date de plus tard.

(2) Michel le Syrien, (éd. Chabot) II, 413.

(3) « Mahomet fit du bien aux Samaritains » : *Chronique Samaritaine*, 443 : cf. Goldziher, *Lâ Misâsa*, 28. A part les 50 premières années, consécutives à la Conquête, je ne sache pas qu'ils aient été l'objet d'un traitement de faveur de la part des musulmans. Pourtant ils gagnèrent, je crois, à échanger leur domination contre celle des Byzantins, particulièrement tyrannique pour les Samaritains, plus encore que pour les Juifs. Voir R. Jamin, *op. sup. cit.*

leur donner tort — c'était d'assurer le présent. Les luttes passées des Samaritains contre les Byzantins témoignaient de leur courage. Ils connaissaient le pays et y possédaient des intelligences. Le concours prêté par de tels auxiliaires fut hautement apprécié et magnifiquement récompensé par les vainqueurs.

Voici les renseignements, conservés à ce sujet par Balâdorî (1). « Dans les districts du Jourdain et de Palestine, les Samaritains avaient servi de guides et d'espions aux musulmans ». C'est là, croyons-nous, une façon trop discrète d'indiquer leurs services. Rien n'empêche d'en imaginer d'autres d'un caractère plus actif, mais volontiers laissés dans l'ombre par les chroniqueurs, au temps des 'Abbâsides. A cette époque l'impérialisme arabe entendait réserver aux compatriotes la gloire exclusive de l'épopée nationale des conquêtes. Le Prophète, disait-on alors, aurait refusé d'utiliser les services des infidèles dans ses campagnes. Ainsi l'affirmait la Tradition (2). Les Ṣaḥâbis savaient à quoi s'en tenir à cet égard. Ils avaient vu les « ralliés » païens de Qoraiš et du Naǵd combattre dans leurs rangs à Ḥonain (3), et au siège de Ṭâif. Le Prophète leur avait emprunté de l'argent pour ses campagnes et ensuite accordé la meilleure part du butin : à chacun 300 chameaux, alors que les dévoués Anṣâriens demeurent les mains vides. Les Banoû Ǵoḏâm (4) et les autres *Mosta'riba* de Syrie avaient été admis en la même qualité avant et après la bataille du Yarmoûk. Si plus tard ils se résignèrent au sacrifice de leurs croyances, ce fut pour voir leurs noms inscrits au *divan* des dotations. On n'estimera jamais assez haut le chiffre des auxiliaires, gagnés par cette politique libérale. Un siècle après la mort du Prophète, les Arabes n'éprouvaient encore aucune difficulté à admettre des infidèles, nommons les Ǵarâǵima,

(1) *Fotoûḥ*, 158.

(2) Moslim, *Ṣaḥîḥ*[2], II, 106 : comme elle fait défendre par le Prophète d'emporter le Qoran — n'existant pas encore comme recueil en pays étranger ; *ibid.*, II, 127. [Dans les renvois précédents à Moslim, je crains de n'avoir pas toujours distingué l'édition consultée. Jusqu'à p. 269 c'est exclusivement la 1re ; celle de 1327 H. sera accompagnée de l'exposant [2]].

(3) Cf. Moslim, *Ṣaḥîḥ*[2], I, 389-92.

(4) Voir plus haut le chap. relatif à Ǵoḏâm ; Moslim, *Ṣaḥîḥ*[2], II, 290, bas.

les Taġlib, les Tanoûḫ dans leurs rangs. Les Samaritains possédaient des armes ; puisque nous les avons vus les employer d'abord contre les envahisseurs du désert. Ralliés de cœur au nouveau régime, ils n'ont pas dû hésiter à les tourner contre leurs anciens oppresseurs, les Byzantins et contre leurs voisins chrétiens. Seuls des services exceptionnels expliquent les privilèges exorbitants, obtenus des Arabes.

Donc, continue Balâḏorî (*loc. cit.*), Aboû 'Obaida—ce nom nous ramène au califat de 'Omar—« Aboû 'Obaida leur accorda la convention suivante : ils paieraient la capitation, *ģizia,* et leurs terres demeureraient libres de toute imposition اطعمهم ارضهم ». Voilà une rédaction fort originale. Elle rappelle la série de documents (1), où certains gouverneurs se voient autorisés à disposer des revenus de leurs provinces, sans avoir de comptes à rendre, sans redouter la *moqâsama,* après l'expiration de leur mandat, ou l'obligation d'envoyer l'excédent des impôts à la caisse centrale du califat. Ainsi à 'Amrou ibn al-'Âṣi (2) on abandonne « l'Egypte à manger, اطعمه مصر ». Privilège énorme, destiné à récompenser des services extraordinaires et trahissant de nouveau l'anarchie administrative, même sous un souverain, aussi avisé que Mo'âwia. Dans la capitulation samaritaine, je crois distinguer une partie vraisemblablement primitive, c'est le dégrèvement complet du sol. Sous les 'Abbâsides, à aucun juriste, à aucun moḥaddiṯ ne serait venue l'idée d'imaginer un pareil privilège. Pour les non-musulmans, la limite de la concession paraissait être une double *ṣadaqa,* au maximum une *ṣadaqa* et demie. A aucun prix, l'infidèle ne pouvait se trouver plus favorisé que les islamites, ceux-là assujettis à la dîme. Ce fut pourtant le cas des Samaritains. Si malgré toutes ces préventions, les annalistes l'ont admis, ils ont dû s'y voir contraints par l'évidence des documents utilisés par eux ; surtout à une époque, où les Samaritains ne jouissaient plus de la sympathie, témoignée par les compagnons d'Aboû 'Obaida, trop voisins des événements pour perdre le souvenir des obligations contractées

---

(1) Cf. *Mo'âwia*, index, *s. v.* طعمة. L'expression اطعمهم ارضهم doit signifier qu'on leur laissait l'entière disposition de leurs terres, le revenu complet, libre de charges fiscales.

(2) Voir ce nom dans l'index de *Mo'âwia*.

Que les premiers conquérants se soient fait scrupule d'adresser les premiers les salutations d'usage aux infidèles, qu'ils les aient forcés à céder le pas, à se ranger en rencontrant les Arabes, c'est là une des nombreuses inventions, mises sous le patronage de 'Alî (1). Mais on les voit fiers de se laisser servir par les représentants de l'aristocratie indigène (2). Cette humiliation flattait leur impérialisme naissant. Bientôt leurs descendants demanderont la révision des privilèges, accordés à leurs sujets. Ibn 'Omar lui-même se prêtera à la comédie, imaginée par son père pour amener la dépossession et l'expulsion des Juifs de Ḫaibar (3). Les Samaritains allaient subir le contre-coup de ce revirement.

Ne discutait-on pas au 2e siècle de l'hégire, s'il était licite de manger des victimes, immolées par les sectaires de Samarie (4)? Par ailleurs, en énumérant les obligations fiscales des non-musulmans, Aboû Yoûsof (5) les place sur la même ligne que « les mages, les adorateurs des idoles, du feu et des pierres, tous astreints à la *ǵizia* ». Rien de plus exact pour son époque. L'affirmer pour celle d'Aboû 'Obaida, c'est commettre un anachronisme ; la distinction entre la *ǵizia* et le *ḫarâǵ* étant postérieure aux Sofiânides. Selon la judicieuse remarque du Prof. C. H. Becker, « les conquérants avaient affaire, non avec le pays, mais avec les habitants ; les gens payaient, non la terre » (6). Dans les documents les plus anciens *ǵizia*, *ḫarâǵ* sont complètement synonymes ; ou bien on les trouve employés isolément, *ḫarâǵ*, surtout dans l'Iraq, *ǵizia* à l'occident de l'Euphrate (7), jamais opposés l'un à l'autre, comme représentant des concepts distincts. Tous deux désignent un tribut, un chiffre global, atteignant la population, possessions mobilières et immobilières. Dans les capitulations, *'ahd*, accordées aux villes ou à des collectivités, ils signifient fréquemment la contribution de guerre, frappant tout un territoire.

(1) Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 240.

(2) Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 204, 17.

(3) Boḫârî, *Ṣaḥîḥ* (Krehl), II. 175-76.

(4) I. S. *Ṭabaq.*, V, 260.

(5) *Ḫarâǵ*, 73, 22 etc.

(6) *Beitraege z. Geschichte Aegyptens*, 85.

(7) Surtout en Syrie principalement peuplée de Yéménites. On pourrait y reconnaitre une confirmation de l'origine sud-arabe de *ǵizia*, proposée par le Prof. H. Grimme, *Ueber einige Klassen südarabischer Lehnwoerter im Koran*, dans *Zeits. f. Assyr.*, XXVI, 161.

A l'époque où furent rédigés les *Fotoûḥ*, on avait perdu de vue cette distinction ; l'usage avait réservé pour la capitation le terme de *ǵizia*. Or la capitation passait pour spécialement humiliante, pour la marque de la sujétion politique. A ce titre elle ne devait pas atteindre le musulman, tandis qu'en certaines circonstances une terre possédée par lui, pouvait demeurer assujettie au ḫarâǵ (1). Ce dernier n'atteignait que la propriété extérieure ; la *ǵizia*, capitation s'attachait à la personne, comme une flétrissure, une *diminutio capitis*. Sous les ʿAbbâsides, l'opinion musulmane se consolait de la perte des libertés publiques, en considérant les tributaires encore plus humiliés. Volontiers elle cherchait à se persuader que cette situation remontait aux origines mêmes de l'islam. Echos de cette opinion, nos annalistes se refusent à admettre que, pour l'exemption de la *ǵizia*, il ait pu exister, à aucune époque, égalité de traitement entre la race élue des conquérants et les vaincus, « pauvres égarés, objets de la colère divine » المغضوب عليهم والضالين (2). Si donc le renseignement, transmis par Balâḏorî, offre un sens, ce doit être le suivant : en considération des services rendus, les Samaritains auraient été déchargés de tout impôt, de n'importe quelle contribution, pesant sur les sujets, sans excepter les plus favorisés.

Cette franchise fiscale dura (3) jusqu'au règne de Yazîd. Pourquoi fut-elle supprimée alors ? Sur ce point, nous nous voyons réduits aux conjectures. Ce privilège exorbitant ne pouvait se prolonger. Le jour où le pouvoir arabe se montrerait fatigué de l'incohérence administrative, il était facile de prévoir sa disparition. Personne ne prendrait la défense des Samaritains : pas leurs voisins, Juifs, chrétiens. Les Arabes ? Ils devaient être choqués de cette inégalité de traitement, favorisant des tributaires. Les fils des conquérants ne demandaient d'ailleurs qu'à oublier leurs obligations vis-à-vis d'auxiliaires, aussi peu intéressants : on se croit quitte volontiers envers les espions ! Ils commençaient à lier une connaissance

---

(1) Cf. Yaḥiâ, *Ḫarâǵ*, passim.

(2) Sourate I. Comp. Qoran, 9, 29, حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون. Ces deux versets ont beaucoup contribué à établir la persuasion de la supériorité politique du musulman, vis-à-vis du fisc (voir plus haut). Non seulement le ḏimmi devait payer, mais il devait être humilié, صاغرون, avant tout par inégalité dans la contribution.

(3) Cette durée montre avec quelle lenteur se poursuivit la réforme administrative. Rien de la majestueuse uniformité, introduite par ʿOmar.

plus intime avec le Livre d'Allah. Ils ont dû y remarquer le Sâmirî, personnage à l'attitude louche et suspecte (Qoran, 20, 87, 90, 96), comme ses homonymes de Palestine. Ce rapprochement ne pouvait être de nature à relever ceux-ci dans leur estime. La légende populaire du Sâmirî s'était peut-être déjà enrichie de traits, empruntés à celle du Juif-Errant (1). Dès lors également le qualificatif de *Samaritain* chez les contemporains de Yazîd ne paraît pas avoir eu une signification plus glorieuse qu'aux temps évangéliques. (2).

Le fisc arabe n'avait pas attendu l'avénement de ce prince pour faire sentir ses exigences aux tributaires. Le ḥadîṯ pense devoir protester contre ces sévérités outrées. Il signale en particulier la Syrie, la Palestine, la région de Ḥomṣ, comme théâtre de ces rigueurs. On y aurait mis à la torture des contribuables en retard pour leurs impôts (3) Nous ne nous croyons pas le droit de supposer ici ces informations en défaut : elles vont à l'encontre de la glorification du régime Les progrès de la centralisation devaient en premier lieu menacer les privilèges, les situations exceptionnelles, comme celle des Samaritains, occupant les provinces syriennes mentionnées.

En les frappant, en les ramenant au droit commun, le fisc se sentait assuré de ne soulever aucune protestation gênante. Un demi-siècle de franchise a pu paraître une compensation suffisante pour un passé déjà lointain. Les guerres de Moʿâwia avaient épuisé le trésor ; l'agitation, régnant au Ḥigâz, permettait de prévoir comme prochaine une nouvelle expédition ; elle nécessiterait des dépenses considérables. Pourquoi n'en pas faire retomber une partie sur des tributaires, par ailleurs antipathiques à tous leurs voisins ? Ibn Sargoûn, les *kâtib* chrétiens sous ses ordres, fonc-

---

(1) *Naqâ'id Ǧarîr* (Bevan) 331, 7 cité dans *La Misâsa* de Goldziher. Comp. Ṭab., *Tafsîr*, XVI, 137.

(2) *Aġ.*, XVII, 156, 11. La comparaison appartient au temps des ʿAbbâsides, mais elle devait être courante précédemment, à en juger par l'usage fait ici. Sur les versets qoraniques, relatifs au Sâmiri, voir le pauvre commentaire de Ṭabarî, *Tafsir*, XVI, 129-37. L'anachronisme du Sâmirî, contemporain de Moïse, n'y est pas même discuté. A Naǧrân on ne manque pas d'objecter à Moġîra ibn Šoʿba celui de Marie, sœur de Moïse ; Moslim, *Ṣaḥiḥ*², II, 230, 10

(3) Moslim, *Ṣaḥiḥ*², II, 397-98 ; Ḥanbal, *Mosnad*, II, 403, 404.

tionnaires attachés depuis le califat de Moʿâwia à l'œuvre de la réforme financière, conseillers écoutés de Yazîd, n'avaient aucune raison de repousser la combinaison, si même ils ne l'ont suggérée en insistant sur ses avantages pour le trésor. Il leur restait à régler avec les Samaritains un long arriéré de comptes : le sang de leurs coreligionnaires, massacrés dans les guerres de l'empire. Enrichis depuis la conquête arabe, les Samaritains présentaient à l'avidité du fisc une imposante surface taxable. Ils étaient devenus légion ; et à voir avec quelle décision, après les sanglantes répressions des Byzantins, ils reprennent l'offensive, ils devaient être remarquablement prolifiques. A cet égard, on peut s'en tenir aux renseignements utilisés plus haut, sans recourir au chiffre, évidemment grossi, de 30,000 hommes (1), indiqué pour le total de leur communauté à Césarée. Un siècle auparavant ils avaient pu mettre sur pied une armée de 100,000 combattants contre les impériaux, emporter d'assaut cette importante métropole !

En outre, dans la dernière moitié du 7me siècle, ils paraissent avoir considérablement étendu l'ensemble de leurs possessions territoriales, probablement en s'attribuant les domaines de leurs voisins, morts ou en fuite, depuis les *Fotoûḥ* arabes (2). Or la terre a toujours offert une proie facile aux promoteurs d'impositions nouvelles. Longtemps elle constitua la principale ressource du trésor des califes. Voilà pourquoi les nomades, ignorant la propriété territoriale, demeuraient pratiquement insaisissables pour le fisc, même lorsque, comme les Taġlib, ils professaient le christianisme. Que dans sa réforme des finances, Yazîd ait voulu supprimer les privilèges archaïques, les exemptions caduques et non justifiées, rien de plus naturel ! Quoiqu'il en soit des motifs, ayant inspiré le fils de Moʿâwia, il donna ordre de soumettre désormais les Samaritains au paiement du tribut.

Quel était le montant de ce tribut ? Un renseignement, également

(1) Balâḏorî, *Fotoûḥ*, 141., comme tous les chiffres donnés en cet endroit et ailleurs pour la population de Césarée. Ils prouvent l'importance de cette conquête aux yeux des Arabes, probablement leur premier succès poliorcétique. De là le grossissement.

(2) ارضُ من مات ومن هرب, comme s'expriment Balâḏori, *Fotoûḥ* et Yaḥiâ, *Ḫarâǵ*, passim ; ما كان لآل كسرى ومَن مالَ معهم عن المُقام في داره ; Ṭab., *Annales*, I, 2051, 3, 13.

conservé par Balâdorî (*op. cit.*, 158) va nous l'apprendre. L'auteur prétend le tenir d'informateurs « bien au courant des événements passés dans les deux *gond* de Palestine et du Jourdain » (1). Le vague de cette formule (2) ne permet pas de déterminer l'âge du renseignement, destiné sans doute à justifier la pratique courante au temps des 'Abbâsides. Rédigés sous leurs yeux, les « Livres du Ḫarâg » se trouvent encombrés de documents de cette nature ; légitimer l'arbitraire de « la dynastie bénie » ! Yazîd aurait donc appliqué un traitement différent aux Samaritains de Palestine et à ceux du Jourdain. En vertu de cette ordonnance, outre la taxe foncière sur leurs possessions immobilières, il aurait frappé d'une capitation de *deux* dînârs les Samaritains du Jourdain et de *cinq* dînârs leurs coreligionnaires de Palestine. Aucune glose ne vient ici expliquer cette inégalité pour les membres d'une même nationalité. Le chiffre de 5 dînârs paraîtra surtout exorbitant. L'échelle différentielle, avec plus ou moins de fondement attribuée à 'Omar et destinée à proportionner le montant de la capitation aux revenus individuels (3), n'ose pas dépasser le total de quatre dînârs, — considéré comme un maximum pour les plus fortunés ! Aussi voudrait-on croire à une erreur de transcription dans le texte de Balâdorî. Cette explication ne semble pas admissible.

En effet sous le califat de Motawakkil, l'an 246/860, les Samaritains de Bait Mâmâ, village dépendant de Naplouse, obtinrent de voir leur ancienne capitation de cinq dînârs réduite à trois (4). Le chiffre moyen de la capitation était un dînâr par tête ou même par chef de famille, femmes

(1) Vraisemblablement des voisins des Samaritains et mal disposés à leur égard, comme il arrive entre voisins.

(2) Elle montre que l'auteur ne connaissait pas de tradition écrite à ce sujet.

(3) Balâdori, *Fotoûḥ*. 158. En le copiant — il est désigné ici comme « l'auteur des Fotoûḥ, صاحب الفتوح » — Yâqoût, *Mo'gam* E, II, 225 parle même de *dix* dînârs de capitation pour les Samaritains. L'édition de Wüstenfeld, I, 781 porte le même chiffre et comme variantes (cf. V, 96) renvoie à Balâdori, *op. cit.* Notre encyclopédiste aura-t-il trouvé le dernier chiffre dans son exemplaire des *Fotoûḥ* ?

(4) Inconnu au droit romain ; cf. Becker, *Beitraege*, 96 ; avec les références arabes citées. Ce devait être une mesure nouvelle, puisque les musulmans se trouvent embarrassés pour la justifier ; Boḫâri, *Ṣaḥiḥ*, (Krehl) II, 291, 8 d. l. D'après cette explication, ce serait une sorte d'impôt sur le revenu.

et enfants compris, comme il est fréquemment spécifié (1). La cote foncière, il va sans dire, fut rétablie pour les Samaritains. Quant à la hausse de la capitation imposée aux Samaritains, elle nous paraît intéressante à noter. Nous croyons y découvrir le début d'une évolution fiscale. Le pouvoir arabe s'essaie à modifier la taxe uniforme pour la capitation, empruntée au droit romain.

C'est le premier pas dans la voie, qui aboutira à la découverte de la cote différentielle, mise sous le patronage de 'Omar. Jointe à l'impôt foncier, l'augmentation de deux dînârs devait constituer un revenu fort appréciable pour le trésor. Si nous supposons une moyenne de 100,000 Samaritains contribuables—ce chiffre ne semble pas exagéré —elle valait au fisc un supplément annuel de 200,000 dînârs. La situation se présentait encore plus brillante, si nous tenons compte de la taxe de 5 dînârs. Celle-ci peut seulement se comprendre à titre de représailles, de châtiment. On se confirme dans cette supposition en constatant que ce maximum n'atteignit que les Samaritains de Palestine. Ceux de Naplouse(2) se sont fréquemment distingués par leur fanatisme (3). Dans cette ville l'intolérance règne à l'état endémique. Peut-être, pressentant la mesure destinée à les frapper, quand ils connurent les dispositions à leur égard du calife, *gratissime habitus*, ami des chrétiens, se laissèrent-ils entraîner à une de ces révoltes, si communes dans l'histoire de leurs rapports avec l'empire grec. Malheureusement la chronique intérieure de la Syrie, sous le règne de Yazîd, n'a pas été conservée. Elle nous aurait sans doute fourni l'explication toute locale de ce traitement, infligé aux Samaritains. Dans la réforme financière, poursuivie par le successeur de Mo'âwia, ils se trouvèrent durement atteints. Il n'est pas inutile d'opposer à cette rigueur la diminution, accordée aux chrétiens de Nagrân.

---

(1) Balâdorî *Fotoûḥ*, 124 ; 130, 9 ; 131, 8 ; 173, 174, 218.

(2) Compris dans le ǵond de Palestine.

(3) Cf. Baedeker, *Palaestina*[7], 203.

XXIV

ADMINISTRATION ET FINANCES AVANT LES OMAIYADES

CAPACITÉ UNIVERSELLE ATTRIBUÉE A ʿOMAR ET A SES AUXILIAIRES. ECHECS ET TÂTONNEMENTS DANS LA CONQUÊTE ARABE. ABSENCE DE LÉGISLATION. ANARCHIE DANS LES FINANCES. MOʿÂWIA S'EFFORCE D'Y METTRE DE L'ORDRE.

Grâce aux dernières recherches, nommons celles du Prof. C. H. Becker et du prince Caetani, nous commençons à nous former une conception plus adéquate des conquêtes arabes. Ces savants ont mis en lumière le côté réaliste de ce mouvement d'expansion et réagi sagement contre l'idéalisme exagéré des théories, trop facilement acceptées jusqu'à nos jours. En particulier les conclusions de l'auteur des *Annali dell' islam* tendent à diminuer notablement l'intervention de Médine et des premiers califes, الراشدون.

Sur les pas de la tradition musulmane, les islamisants occidentaux se plaisaient à représenter Aboû Bakr et ʿOmar en communication constante avec leurs généraux, leurs gouverneurs — tels nos chefs d'état modernes, penchés sur le télégraphe, l'oreille collée au téléphone — les tenant en haleine par leurs missives, leur prescrivant non seulement le plan de campagne, toute la suite des opérations militaires, mais l'organisation administrative, l'exploitation économique des futures conquêtes. Ces consultations incessantes venaient compléter utilement les instructions gouvernementales, les programmes détaillés, emportés au départ par les chefs des corps d'expédition. Ceux-ci se gardent d'ailleurs de laisser le calife en repos. Dociles comme des écoliers, leurs demandes pour des suppléments d'information se croisent avec les réponses, avec les solutions, venues de Médine. Dans cette entreprise, conçue avec une aussi implacable, aussi persévérante méthode, rien n'est abandonné à l'arbitraire, au hasard des

inspirations personnelles. Tout est réglé, prévu d'avance, et d'abord la gestion financière, la répartition, la rentrée des impôts. On détermine minutieusement le fonctionnement de ce mécanisme délicat, jusque-là demeuré complétement inconnu aux hommes de Médine. Mais rien ne vient nous apprendre où l'entourage de 'Omar avait acquis cette familiarité, cette sûreté de coup d'œil, trahissant les gens du métier.

Poids, mesures, espèces monétaires se trouvent déterminés, conformément aux systèmes en vigueur dans les divers pays de conquête. Comment s'en étonner ? Le Prophète (1) n'avait-il pas prévenu ses Compagnons ? Il leur avait prédit « l'attachement de l'Iraq à son dirhem, à son qafîz, de la Syrie à son modd et à son dînâr, de l'Egypte à son ardabb » (2). Aboû Bakr et 'Omar se sont inspirés de ces recommandations si autorisées. Leurs instructions précisent les rations exactes pour les prestations, les livraisons en nature, jusqu'au fourrage des chevaux Avec une aisance, à peine surpassée par un Aboû Yoûsof, un Yaḥiâ ibn Âdam ils dissertent sur la *ģizia* et le *ḫarâģ*, sur les rapports entre la capitation et l'impôt foncier.

Dans cette réglementation minutieuse, digne des légistes de Byzance, la part du lion revient—il fallait s'y attendre—au calife 'Omar. Ce nom ne se trouve-t-il pas à l'origine de toutes les institutions, de celles surtout qu'on ne peut décemment endosser au Prophète ? « L'ère arabe, l'édition du Qoran, la célébration du Ramadan, la réglementation de la flagellation pour le délit d'ivresse, le port de la cravache, le cadastre de la Babylonie, l'établissement des *miṣr* et des *ģond*, des juges, du *dîwân* des pensions des généalogies des tribus. » Cette longue énumération représente un côté seulement de la dévorante activité, prêtée au grand calife. Au dire de Mahomet (3) ne possédait-il pas « les neuf dixièmes de la science » ? (4)

L'orthodoxie s'est empressée d'utiliser cette capacité universelle. La haute personnalité de 'Omar, son austère figure dominent son entourage

---

(1) Il connait exactement les liqueurs particulières en usage dans l'Arabie orientale ; Moslim *Ṣaḥîḥ*², I, 27-28.

(2) Moslim. *Ṣaḥîḥ*², II, 499.

(3) Fréquemment le ḥadîṯ charge 'Omar d'arrêter les imprudentes concessions, arrachées au Prophète ; Moslim, *Ṣaḥîḥ*², I, 32.

(4) I. S. *Ṭabaq.*, II², 99, 100, 4.

et s'imposent aux contemporains de la période héroïque. Elles fascinent surtout les anciens annalistes et leurs copistes complaisants, les rédacteurs de *Ṣaḥîḥ* et de *Mosnad*, les compilateurs attardés de la période ʿabbâside. ʿOmar se voit d'ailleurs merveilleusement secondé. Ses lieutenants, heureux mortels, non seulement les Mecquois, partiellement initiés à la vie publique par leur éducation qoraišite, mais les Anṣâriens et jusqu'aux rudes Bédouins du Naǵd, tous ces hommes possèdent des talents à peine moins variés (1), ils déploient toutes les capacités : généraux, hommes d'Etat, diplomates, financiers, économistes. L'histoire ne présente aucune période où une société atteint, sans stade intermédiaire et comme d'un bond, sa pleine évolution politique. On a beau accorder à nos documents la confiance d'un Caussin de Perceval, d'un Von Kremer, il est malaisé de ne pas demeurer impressionné par cette constatation.

On exagérera difficilement l'heureuse influence exercée par les *Muhammedanische Studien* du Prof. Goldziher. Leur apparition a provoqué, note le prince Caetani (2) « une prodigieuse hécatombe de traditions, de notices, jusque-là acceptées comme vérités historiques, admises pour ainsi dire sans examen. De nos jours, au contraire, tout est remis en discussion, tout est soumis à la critique la plus implacable, la plus minutieuse. Quoi d'étonnant si, lancée sur cette voie—nous l'appellerions volontiers iconoclaste—la critique court risque d'excéder, et si, au lieu de retrancher des superfétations artificielles, elle taille dans le vif et supprime des données historiques ? Nulle part ce danger n'apparaît plus réel que dans le cas de ʿOmar ».

Cette réaction ne me semble pas à redouter pour le moment. A 13 siècles de distance, l'image traditionnelle continue à éblouir les orientalistes, comme aux temps d'Ibn Saʿd, d'Ibn Ḥanbal, et de Ṭabarî. Aux qualités des grands hommes d'Etat et des souverains éminents, le fils d'al-Ḫaṭṭâb réunit les plus belles vertus morales : il est austère, désintéressé, dominé, presque écrasé par le sentiment de sa responsabilité (3). C'est la première

---

(1) Cf. notre *Ziâd ibn Abîhi*, p. 4.

(2) Dans le Vᵉ vol. des *Annali*.

(3) Ṭab., *Annales*, I, 2753, 4-6 ; 2754-55 ; I. S. *Ṭabaq*.. III¹, 197, 198, 201, 210, 215, 218, 219, 220.

apparition de ce motif dans la conscience du peuple arabe. Dans le cas de ʿOmar, la manière dont nos auteurs ont pensé devoir le développer, trahit des influences chrétiennes. Administrateur-délégué, fondé de pouvoirs des musulmans, — ainsi il se serait jugé lui-même, — il se sent l'obligation de veiller sur la fortune publique, propriété collective des islamites, sur l'accroissement de leurs revenus, de ménager les forces productives des tributaires, non par philanthropie, mais afin d'assurer l'exploitation méthodique, durable, de ce capital, « fonds de réserve des familles musulmanes », comme il les qualifie sur son lit de mort (1). Cette double préoccupation inspire ses appels incessants, ses instructions réitérées à ses représentants dans les provinces, afin de leur inculquer ces nouveaux principes d'économie politique.

Aussi quand, au siècle des ʿAbbâsides, les juristes orthodoxes, les Aboû Yoûsof, les Yaḥiâ ibn Âdam et les autres auteurs de *Kitâb al-Ḫarâǧ* ont voulu fixer l'idéal d'une administration financière, d'après le plus pur esprit du Qoran, tracer l'esquisse d'une Salente islamique, ils se sont bornés à compulser, disons mieux, à alléguer la pseudo-correspondance de ʿOmar, les soi-disant *Regesta* du second calife : volumineux dossier, où tous les cas se trouvaient prévus, discutés, combinés, illustrés par une multitude d'exemples. Ces décisions représentent une partie de l'énorme *sonna* gouvernementale de ʿOmar, la plus sainte après celle du Prophète. L'élaboration des deux collections a marché de front ; elles ont suivi un développement parallèle, destinées à se compléter de manière à former un vrai *Corpus juris*. Celle de ʿOmar a été rédigée de façon à préciser la première, surtout dans le cas, où, pour éviter des anachronismes trop criants on n'a pas osé mettre en avant le nom de Mahomet. En ces occurrences, ʿOmar doit venir à la rescousse et il n'a garde de se dérober. D'avance la *Sîra* lui a prêté une activité exubérante, n'hésitant pas à s'imposer au Prophète lui-même. Devenu calife, « incessamment on l'oblige à jouer le rôle de précurseur. Pour toutes les questions (2) il a d'avance fixé la règle à sui-

(1) ارزاق عيالكم ; I. S. *Ṭabaq.*, III[1], 243, d. l.

(2) On voudrait lui attribuer la décision au sujet des *Maǵoûs* de Perse : sont-ils, oui ou non, *ahl Kitâb* ? Un ḥadiṯ, désireux de réserver cet honneur à ʿAli, l'homme de

vre » (1). Jamais on ne s'est demandé si, de son vivant, ces questions avaient été soulevées, s'il a joui de la liberté d'esprit suffisante pour développer cette virtuosité législative. Nous le voyons en réalité vivre d'expédients, louvoyer entre l'opposition insidieuse de ses conseillers et les difficultés, créées dans les provinces par la situation précaire de la domination arabe. Incessamment il se sent forcé de continuer des conquêtes, commencées sans son aveu, d'envoyer des renforts à des généraux malheureux ou imprudents. Le meilleur de son énergie s'usa dans la louche politique du *ta'lif*, consistant à gorger les *Mobaššara* et les Compagnons remuants, sans leur permettre de s'éloigner. Si, sur ses représentants dans les provinces, il conserve un semblant d'autorité, ce fut en les faisant surveiller de près et en les tenant sous la menace d'une destitution.

Admirons la prodigieuse activité, la fécondité littéraire des premières générations islamiques, leur intelligence, leur sens pratique des besoins du jeune empire. Cet hommage rendu, que penser du rôle assigné aux premiers califes dans la fixation du droit financier ? Aussi bien la concession de Yazìd aux Naǵrânites, son intervention dans les affaires des Samaritains nous ont déjà amené à poser cette question.

Quand on examine les documents les plus anciens, non plus avec la confiance des orientalistes du siècle passé, mais avec le souci de se rapprocher des origines islamiques, l'image traditionnelle de 'Omar, examinée de plus près, avec des yeux, libres de préventions, perd énormément de son relief conventionnel. Au lieu de l'envahissante personnalité, popularisée par les *Ṣaḥîḥ*, au lieu de retrouver partout la trace de son intervention, on ne peut s'empêcher de constater l'isolement du gouvernement de Médine. S'il intervient, c'est trop souvent pour constater le fait accompli, légitimer le passé, opérer une *sanatio in radice*, mettre son visa à des actes, accomplis en dehors de son inspiration, parfois même à l'encontre des ordres, émanés du souverain. Fréquemment, il s'empresse d'exécuter

l'Iraq, avoue pourtant que la question ne fut agitée qu'après la mort de 'Omar ; Ṭab., *Tafsîr*, XXX 72 bas. Il est encore plus invraisemblable de faire intervenir ici le Prophète ; pour lui et dans le Qoran, Kitâb = Bible.

(1) Wellhausen, *Reich*, 182.

cette démarche, afin de garder le contact avec des esprits aventureux et de leur rappeler, par cette complaisance, l'existence de liens hiérarchiques. Peut-être voudra-t-on bien reconnaître un jour dans cette souplesse, arrivant à ses fins et sauvegardant l'unité de l'empire, le véritable mérite de 'Omar. Cette politique ondoyante a préparé l'éducation publique des Arabes. Il n'en pouvait aller autrement au sein de cette primitive société, terrain si peu favorable à l'évolution normale des institutions politiques.

Issu du hasard, ou plutôt d'un coup de force, le califat s'essayait à vivre ; il aspirait à devenir un pouvoir pondérateur, capable d'introduire un commencement d'ordre dans l'anarchie, consécutive à la mort du Prophète, dans le chaos administratif, issu des conquêtes. Pour surprendre les traces certaines d'une action plus effective, il faudra attendre l'avènement des Omaiyades. Les descendants de l'habile Aboû Sofiân bénéficièrent de la lassitude, venant saisir les plus fermes esprits, au sortir de 30 ans d'une situation incertaine, exactement la durée du califat prophétique, خلافة النبوّة, prôné par la Tradition.

Si 'Amrou ibn al-'Âṣi n'a pas entrepris la conquête de l'Egypte à l'insu et contre l'intention de 'Omar, lui et ses collègues des provinces ont agi avec une grande indépendance, dans la sphère, ouverte à leur activité. Après la mort de Yazîd, on félicite parfois 'Omar d'avoir su découvrir Mo'âwia et le nommer à la place de son frère. Si nous connaissions mieux la situation respective des partis à Médine, nous trouverions sans doute le mérite moins grand. A tous égards le choix était heureux. Il resterait à déterminer quelle part y eut l'initiative de 'Omar et s'il ne lui fut pas imposé par les Omaiyades et par le désir de ménager l'aristocratie qoraišite, mécontente de la déposition du Maḫzoumite Ḫâlid. En dehors de l'Arabie, les généraux ont pris surtout conseil d'eux-mêmes et des circonstances, et il faudrait plutôt les en féliciter. L'envoi en Syrie d'Aboû 'Obaida, « l'homme de confiance de la nation », ou plutôt du *triumvirat*, se proposa précisément de contenir cette indépendance. Malheureusement le délégué manquait du prestige voulu.

A moins d'avoir sur les yeux le bandeau des annalistes orthodoxes, on ne voit pas en quoi les conseils du sénat médinois auraient avancé les

progrès de la conquête. S'il était présidé par un 'Omar, on y rencontrait encore plus d'hommes de la capacité de 'Alî, un soldat, « n'entendant rien aux grandes opérations militaires », assuraient les contemporains, et désireux avant tout de contrecarrer 'Omar. Non seulement les généraux ne se sont pas souciés de s'accorder avec Médine ; ils ne se sont pas mieux entendus avec leurs frères d'armes, avec les autres chefs de bandes. Ceux-ci ont opéré isolément, chacun pour son compte, s'ingéniant à razzier leur district, sauf à réclamer des secours, quand l'audace les avait emportés trop loin et placés dans une situation critique. L'on ne peut plus admettre, comme autrefois. l'existence d'un plan de campagne, d'avance combiné à Médine par un état-major inexistant. De même « aucun des conquérants n'avait emporté un programme fiscal » (1) ; pour la raison bien simple que l'éventualité d'une conquête stable en dehors de l'Arabie ne fut pas même envisagée dans les débuts. On voulait tenter la fortune, courir les aventures, espérant bien ne jamais perdre complétement le contact du *limes* syro-arabe.

Comme précédemment, Zaid ibn Ḥâri̱ta et son fils Osâma, au temps du Prophète, les généraux d'Aboû Bakr, en quittant Médine, se proposèrent de *razzier* les districts envahis. De la guerre, les Arabes ne s'étaient jamais formé une conception différente. Aussi les voyons-nous retourner au Ḥiǵâz au bout d'une absence plus ou moins prolongée. Agapius de Manbiǵ (2) l'affirme avec infiniment de vraisemblance, à l'encontre des *Kitâb al-Fotoûḥ*. Ces recueils oublient de raconter les vicissitudes, éprouvées par les « onze chefs de bande », expédiés par Aboû Bakr, au début de son califat (3). Tout au plus se souviennent-ils d'un échec, éprouvé par Ḫâlid ibn Sa'îd, un Omaiyade, dans les Maśârif de Syrie. Le retour précipité d'Osâma produit également l'impression d'une retraite sans gloire. Cette constatation confirme notre précédente observation sur l'issue malheureuse des expéditions musulmanes, tentées jusque-là au nord du Ḥiǵâz. De ces échecs un témoin autorisé, 'Amrou ibn al-'Âṣi, paraît avoir gardé une

(1) Becker, *Beitraege*, 83.
(2) *CSO*, (coll. Chabot) éd. Cheikho, 340, 341.
(3) Ṭab., *Annales*, I, 1880.

mémoire plus exacte. Comme on mentionnait les Byzantins en sa présence, il s'empressa de rendre hommage « à leurs connaissances militaires, à leur promptitude à se ressaisir après une défaite et à revenir à la charge, après la déroute ». (1)

L'obstination arabe devait finir par triompher. Lentement la razzia tumultueuse se transforma en guerre de conquête. Au lieu de piller on songea à occuper, à exploiter. Evolution progressive, période du *tamṣîr*, de l'établissement des camps permanents, d'où sortirait plus tard l'institution des *ǵond* ou gouvernements militaires. Mais, comme le prouve cette concentration, comme le donne à supposer la méthode du tamṣîr, l'Arabe éprouvait le besoin de se recueillir plus que de s'étendre et de conquérir; il ne se sentait pas encore préparé pour la grande guerre, pour la marche méthodique en avant. Quant aux progrès de cette évolution, personne, parmi les contemporains, ne s'en était rendu compte.

Dans le courant de l'année consécutive à la mort de Mahomet, des bandes étaient parties du Ḥigâz. Plusieurs étaient commandées par des chefs de fortune, reconnus plus tard par l'autorité califale. Śoraḥbîl ibn Ḥasana a pu être du nombre de ces aventuriers, pourvus ensuite d'un brevet régulier. C'est peut-être l'explication la plus logique pour la nomination, pour l'entrée en scène d'un soldat, inconnu la veille. Ces hordes indisciplinées, on se les figure trop aisément, comme nos troupes européennes, s'embarquant pour une expédition coloniale avec un état-major de fonctionnaires, dressés à leur rôle futur, avec des proclamations, un programme détaillé de mesures bureaucratiques. Lâchés dans les campagnes syro-palestiniennes, les brigands de Ġifâr, d'Aslam, de Daus, les nomades, chassés par la faim et l'anarchie du Yémen, ne se souciaient pas d'apporter aux pays envahis un idéal religieux, ni une forme de gouvernement. Des années s'écoulèrent avant que leurs chefs aient envisagé cette éventualité et discuté l'opportunité d'une conquête. De ces préoccupations, nulle part on ne retrouve la trace assurée dans les accords conclus, dans l'intervalle, avec les villes et les particuliers. A Médine, l'ahurissement

(1) Moslim. *Ṣaḥîḥ*[2] II, 500 : احلم الناس عند فتنة واسرعهم افاقة بعد مصيبة واوشكهم كرّة بعد فرّة.

produit par les premiers succès arabes, avait été, s'il se peut, encore plus grand que sur les vainqueurs eux-mêmes

ʿOmar et ses conseillers, grandis dans les bazars de la Mecque, se sentirent débordés, pris au dépourvu en face d'une situation aussi inattendue. On le serait à moins, même après avoir passé par l'école du grand politique Aboû'l Qâsim. « Quand vous verrez les va-nu-pieds devenus les rois de l'univers, habiter des palais, attendez-vous à la fin du monde » (1). Ce dicton, attribué à Mahomet, montre combien peu à Médine on se trouvait préparé à la révolution survenue et en mesure d'y faire face. Le cas des Nagrânites confirme également cette conclusion. La solution violente, adoptée par ʿOmar, trahit l'arbitraire, ayant longtemps dominé les conseils du califat. L'accord de Mahomet avec la cité chrétienne avait été rédigé pour le milieu social, où avait grandi le modeste état de Médine. Le Prophète ne paraît pas avoir deviné le développement futur de son œuvre. En moins de quinze ans les événements s'étaient précipités, modifiant toutes les anciennes relations. Aboû'l Qâsim s'était préoccupé de trouver des alliés et des ressources pour son budjet restreint. Ces successeurs se virent brusquement chargés de plusieurs millions de sujets à gouverner. Cette perspective leur fit perdre la notion de la réalité. Le bon sens aurait dû leur conseiller de déclarer caduc le traité, conclu par le Prophète, du moment qu'ils se sentaient décidés à lui substituer une législation plus en rapport, pensaient-ils, avec les exigences impérialistes. A défaut d'autre mérite, cette attitude avait au moins celui de la franchise. Au lieu d'entrer résolument en cette voie, on supposa une nouvelle décision de Mahomet (2). Tout en affectant plus de bienveillance, le gouvernement de ʿOṯmân ne se montra pas plus logique, non par respect pour le Prophète, mais parce qu' à Médine on ne parvenait pas à dominer le désordre financier, l'anarchie administrative. Et c'est cette période que les juristes ʿabbâsides, théoriciens infatigables, présentent à leurs contemporains, comme le modèle à suivre.

(1) Moslim, *Ṣaḥîḥ*[2], I, 23-24.

(2) Dans le but de la rendre moins invraisemblable, on la glisse partout. Moslim. *Ṣaḥîḥ*[2], II, 14.

Or à ces débuts de l'empire arabe, c'est précisément l'absence d'une législation fixe, qui frappe l'observateur impartial. Partout l'arbitraire, l'improvisation. L'établissement du *diwân* des pensions est rapporté aux trois dernières années de ʿOmar. A quoi avaient été employées jusque-là les sommes accummulées dans les caisses de Médine et des provinces. Aucun annaliste ne songe à nous l'apprendre. Leur disparition explique peut-être l'origine des fortunes fabuleuses, amassées par les Mobaśśara et par les familles des deux premiers califes. Le gouvernement de ces derniers vivait d'expédients et aussi d'abus, de solutions archaïques et contradictoires, d'emprunts aux législations byzantine et sassanide, maladroitement amalgamés avec des prescriptions qoraniques et le droit contumier du désert. Ce chaos devait offrir une abondante matière à l'activité législative de ʿOmar.

Ainsi entre l'Egypte et la Syrie, entre la Mésopotamie et l'Iraq arabe les douanes seront maintenues. On continuera à y percevoir les taxes anciennes, comme avant l'existence du califat. Appuyés sur leurs *miṣr* de l'Iraq, sur leurs camps retranchés de Syrie et d'Egypte, les Arabes se contentaient de surveiller le pays, d'en draîner les ressources financières, sans s'inquiéter d'introduire dans l'administration les réformes, les modifications, nécessitées par le nouvel état de choses. Leur principale préoccupation paraît avoir été de s'épargner les soucis du gouvernement. Dans plusieurs provinces, — nommons la Mésopotamie et la Cyrénaique,— les Arabes s'étaient engagés à ne pas pénétrer, contre la promesse d'un tribut déterminé (1). Les magistrats locaux, les anciens latifondistes demeurèrent chargés de la rentrée de ces taxes, sous leur propre responsabilité. Mais ils stipulèrent qu'on les mettrait à l'abri de toute ingérence arabe dans l'administration de leurs districts. (2). Une pareille stipulation a pu être comprise dans les capitulations, conclues avec les cités syriennes. Elle au-

---

(1) Voir Agapius Mabbugensis (éd. Cheikho), 344, 5. Comp. Wellhausen. *Skizzen*, VI, 85-86. Comme le montre la mention des « sept *miṣr* et des 4000 cavaliers en permanence à Koûfa », la conquête de la Mésopotamie est postérieure au califat de ʿOmar. On a antidaté, sous l'influence de la formule فتح الفتوح. Elle a été accordée à Moʿâwia comme gouvernement, parce qu'il l'a organisée le premier ; Balâḏori, *Fotoûḥ*, 183.

(2) Ṭab., *Annales*, I, 2050, 2051, 2055, 7.

rait contribué pendant une période assez longue à éloigner les Arabes du séjour dans les cités. (1). Partout leur inexpérience administrative les avait forcés à maintenir les anciens fonctionnaires du fisc. Ceux-ci n'avaient aucun intérêt à promouvoir l'unification des lois financières, l'abolition des exemptions et des conventions particulières. Plus le désordre augmenterait, plus leur concours deviendrait indispensable.

Un membre de la dynastie financière des Sargoûnides est qualifié de *maulà* de Yazîd, c'est-à-dire d'affilié à la famille de ce calife. Nous avons déjà mentionné leur intimité et la faveur constante des Damascènes auprès des Sofiânides (2). Dans leurs conférences, ils n'ont pu manquer d'aborder le problème fiscal. C'était d'ailleurs le département, confié à sa famille, depuis l'installation des califes à Damas. Après de longs, laborieux tâtonnements, il finira par organiser le ministère des finances. Aux débuts, le ressort de ce nouvel organisme sera plutôt restreint. Son action expirait en réalité aux bornes de la Syrie ; et même dans ce pays elle atteignait seulement les districts, effectivement occupés par les Arabes.

Les autres gouvernements de l'empire jouissaient de leur comptabilité spéciale, administraient leurs finances provinciales, où l'on ne remarquait pas un moindre chaos qu'en Syrie. Cette confusion tenait en majeure partie aux principes que l'administration des premiers califes avait laissé passer en règle. Ainsi parmi les Bédouins le produit de l'impôt devait être distribué sur place aux indigents des tribus. C'est du moins la théorie, préconisée par la Tradition : on peut y reconnaître un aveu indirect de l'impuissance du pouvoir central pour encaisser les taxes légères, demandées aux nomades. Dans les provinces le califat ne pouvait disposer des revenus, sans l'agrément des Mohâgir locaux ou de leurs *aśrâf*. Cette situation équivalait à la mise en tutelle de l'autorité métropolitaine, déjà paralysée par la surveillance jalouse de son sénat médinois, où figuraient les plus influents Ṣaḥâbîs. Ici le transport du califat hors de l'Arabie marquait un progrès. Mais à Koûfa, l'infortuné ʿAlî ne fit que changer de tyrannie ; il retomba sous celle de l'aristocratie arabe, établie dans l'Iraq. A Damas

(1) Cf. notre *Bâdia*, dans *MFO*, IV, 91.

(2) Voir notre *Moʿâwia*, chap. XIX.

seulement, l'empire retrouvera l'indépendance voulue, un milieu propre à son développement progressif.

A force d'adresse et de prestige personnel, le grand Mo'âwia réussira à imposer aux provinces une part proportionnelle dans les dépenses générales de l'empire, du moins à envoyer à Damas un excédent quelconque, prélevé sur leurs recettes. Dans l'Iraq cette prétention, légitime à tant de titres, provoque toujours des protestations. On ne manque jamais de la taxer d'abus, d'en appeler aux hadît du Prophète, prescrivant l'emploi des revenus en faveur des besoins et des indigents locaux (1). C'était en réalité une limite, opposée aux dilapidations des aśrâf. L'orthodoxie aurait mieux fait de le reconnaître. Ce courant d'opposition à une sage centralisation, favorisée par les Omaiyades, a pu contribuer alors à la fabrication de ce cycle de traditions, toutes marquées au coin de cet égalitarisme arabe, une des caractéristiques des *miṣr* iraqains. Le Prophète qoraiśite, très avisé en matière de finances (2), a dû y regarder avant de formuler définitivement une doctrine aussi antiéconomique. On peut, il est vrai, la dégager des plus anciennes sourates, celles de la Mecque. D'autre part la prédication médinoise développe des considérations moins compromettantes et insiste fréquemment sur l'obligation de concourir aux charges communes de l'Etat. Cette évolution du langage atteste celle survenue dans les préoccupations d'Aboû'l Qâsim, chef de Médine (3). Des instructions en ce sens ont dû être transmises par lui à ses *moṣaddiq*, envoyés dans les tribus et recueillies par ses successeurs éventuels, les « deux 'Omar ». Elles seront reprises par les souverains sofiânides, surtout par Mo'âwia. Les plus énergiques de leurs représentants dans les provinces essaieront de réagir efficacement contre l'indiscipline arabe, en préconisant des principes moins

(1) Boḫârî, *Ṣaḥîḥ*, II, 433, 7 d. l. *Aġ.*, XX. 172, 9 d. l. 157, haut ; Tirmidi, *Ṣaḥîḥ*, I. 126, 12 ; Moslim, *Ṣaḥîḥ*², I, 29 ; Tab.. *Annales*, I, 2776, 1 ; I. S., *Ṭabaq*, III¹, 234, 7 ; 346, 4 ; cf. notre *Mahomet fut-il sincère*, p. 34 ; *Osd*, II, 29, 12.

(2) Sans cesse il recommande d'économiser son capital, Moslim, *Ṣaḥîḥ*², II, 55, 56.

(3) Cf. notre *Fâṭima*, 61-62.

égoïstes. Ils affecteront d'appeler l'impôt, حق امير المؤمنين , τὸ δίκαιον τοῦ Αμιρ αρμουμνιν (1). Langage nouveau, formule inconnue au style administratif de 'Omar, étranger même, croyons-nous, à sa mentalité. Formé directement à l'école d'Aboû'l Qâsim, à ses yeux le califat se bornait à être l'extension de l'Etat médinois, fondé par le Maître. Il a pu mourir avant d'avoir soupçonné le *molk*. Son impérialisme inconscient coïncida trop souvent avec un étroit nationalisme.

(1) Cf. Becker, *PSR*, 60, 3 ; Bell, *Aphrodito Papyri*, n° 1380, l. 11 ; et index *s. v.* δίκαιον; cf. خراج امير المؤمنين, *Ag.*, II., 153, haut.

NOTES ET ÉTUDES

D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

(suite)

PAR LE P. SÉB. RONZEVALLE, S. J.

(cf. *MFO*, t. III², p. 753 seq. et t. IV, p. 145 seq.).

X. L'aigle funéraire en Syrie.

Etude iconographique.

Nous devons à l'inlassable activité scientifique de M. F. Cumont une nouvelle et très vigoureuse étude de théologie païenne. Communiquée d'abord à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1), elle vient d'être publiée in-extenso, avec illustrations, dans le numéro de septembre-octobre 1910 de la *Revue de l'histoire des religions;* sous le titre suivant : *L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des empereurs* (pp. 119-164).

Je ne m'attarderai pas à en louer les qualités d'érudition avertie, de pénétrante analyse ou de vaste synthèse, qui distinguent les travaux du savant historien de Mithra et qui se font particulièrement jour dans ce nouveau mémoire : elles sont trop connues pour qu'il y ait lieu d'insister. Je devrais bien plutôt m'excuser d'aborder un sujet qui peut paraître épuisé après cette magistrale étude, aux conclusions de laquelle divers travaux antérieurs non moins exhaustifs, avaient déjà largement préparé les voies(2).

---

(1) Séance du 5 août 1910 ; *CR*. 1910, p. 441.

(2) Voir, en particulier, *La théologie solaire du paganisme romain* (Mémoires de l'Académie des Inscript., XII, 2e partie, 1909), surtout p. 18 seq., et *Le mysticisme astral dans l'antiquité* (Bulletins de l'Académie royale de Belgique. Classe des lettres, n° 5, mai 1909). Les mêmes idées avaient été déjà esquissées sommairement dans le livre bien connu de l'auteur : *Les Religions orientales dans le paganisme romain.* Le lecteur pressé trouvera un limpide et substantiel résumé du sujet dans une conférence prononcée pour le grand public au Musée Guimet et reproduite au t. 34, p. 231, de la *Bibliothèque de vulgarisation* de ce Musée : *Les idées du paganisme romain sur la vie future* ; voir notamment p. 251.

Il m'a semblé néanmoins qu'il ne serait pas sans utilité pour ceux que ces questions intéressent, de résumer ici, du point de vue archéologique, quelques-unes des idées émises par M. Cumont, et d'y apporter, sur certains points, des précisions critiques que m'ont suggérées la lecture attentive de son article et l'étude de quelques monuments rarement cités ou même inédits. La Syrie voit à peine éclore pour elle l'ère des explorations méthodiques, et il ne faut pas s'étonner que plusieurs documents, échappés aux recherches de l'éminent Professeur, soient de nature à provoquer des discussions sur les résultats qui lui ont paru acquis. On verra d'ailleurs que si, cédant à une tentation assez naturelle, je risque, à mon tour, quelques vues personnelles sur un sujet réellement complexe, mon ambition n'est pas de proposer une solution définitive du problème, mais bien plutôt de poser quelques points d'interrogation provisoires, en versant de nouveaux éléments au débat.

*
* *

Comme l'indique déjà le titre du mémoire, l'apothéose des empereurs romains aurait certaines attaches avec les croyances eschatologiques de la Syrie païenne. Pour M. Cumont, ces attaches sont si étroites qu'on peut, en toute sécurité, parler d'un emprunt. Du côté de Rome, cet emprunt se révèlerait notamment dans l'adoption — plus exactement, sans doute, l'adaptation — du type plastique créé en Syrie pour traduire la conception indigène. En Orient, assure M. Cumont, on croyait que l'aigle, symbole, serviteur, équivalent même d'Hélios-Šamaš, emportait les âmes des princes défunts vers le ciel, séjour d'immortelle béatitude : il en fut de même en Occident. Une fois adoptée pour les empereurs, cette croyance fut étendue à la foule des humains ; et sur ce point encore, le modèle aurait été fourni par la Syrie, où de simples particuliers, remplissant les conditions voulues, pouvaient comme les rois prétendre à l'immortalité divine.

Le sens général des apothéoses romaines, impériales ou non, ne saurait être douteux. Le rôle de l'aigle, qu'il fût messager divin, symbole solaire ou le soleil lui-même, y est suffisamment précisé, grâce aux nombreux monuments qui nous ont conservé, avec son image, la représentation con-

crète de l'idée que le monde romain se faisait de l'immortalité sidérale.

Mais l'aigle funéraire venait-il réellement de la Syrie ? Textes et monuments figurés concourent à le prouver, répond M. Cumont. Résumée en quelques lignes, son argumentation serait la suivante.

Le culte des empereurs divinisés — tout le monde en convient — est une suite et une reproduction de celui qui avait été rendu aux diadoques. Pareillement, le rite qui avait cours dans l'apothéose des Césars, et qui consistait à brûler leur corps ou leur effigie sur un immense bûcher, du sommet duquel on lâchait un aigle, chargé, disait-on, d'emporter au ciel l'âme du souverain, ce rite avait été emprunté aux monarchies asiatiques. Nous ignorons, il est vrai, le détail du cérémonial usité en Orient ; mais divers indices tendraient à prouver que la tradition romaine remontait « à une époque extrêmement ancienne ». Diodore (XVII, 115), décrivant le bûcher sur lequel Alexandre fit brûler le cadavre d'Héphaistion, parle d'aigles et de couronnes, auxquels il associe des serpents ; à Tarse, en Cilicie, le bûcher par lequel on symbolisait périodiquement la mort de Sandon-Héraklès était également surmonté d'un aigle éployé ; enfin, dans un vieux mythe babylonien, dont certains cylindres archaïques paraissent reproduire un épisode caractéristique, nous retrouvons encore l'aigle, porteur d'un héros légendaire, Etana, qui le délivra des étreintes du serpent. Ces considérations permettent maintenant de comprendre pourquoi nous voyons figurer l'aigle dans certaines représentations funéraires des païens de Syrie. M. Cumont, qui a eu la bonne fortune d'en découvrir plusieurs, au cours d'un voyage archéologique accompli récemment en Syrie et en Asie Mineure, passe donc en revue toutes celles qu'il a pu recueillir lui-même ou qui lui ont été obligeamment indiquées par divers correspondants, notamment par le R. P. L. Jalabert, à l'érudition duquel il rend un hommage très senti. Ces monuments syriens, ainsi interprétés viennent donc s'ajouter fort à propos à d'autres monuments déjà connus et achèvent de prouver que les doctrines eschatologiques dont les uns et les autres sont aujourd'hui pour nous l'expresssion plastique, étaient enseignées, dès avant le siècle d'Auguste, dans les temples sémitiques de Syrie, d'où elles se sont propagées dans les pays latins.

Telle est, en raccourci, et fidèlement rendue, j'espère, l'idée fonda-

mentale de cette remarquable dissertation (1). Alors même qu'on ne la partagerait pas entièrement, on ne saurait manquer de rendre hommage à la maîtrise incomparable avec laquelle le savant spécialiste des religions orientales a su, encore une fois, faire parler les textes et les monuments et les éclairer les uns par les autres. Dans la discusssion qui va suivre, nous n'aurons pas à nous appesantir sur les textes, dont la majeure partie avait été déjà mise en valeur par les propres travaux de M. Cumont : ce sont les monuments archéologiques qui nous intéressent directement, et, en première ligne, les monuments syriens.

*
* *

Les représentations funéraires réunies par M. Cumont appartiennent presque toutes à la Haute Syrie et à la Mésopotamie septentrionale : Membij (Hiérapolis), Balkis, sur l'Euphrate (2), Smâlik, près de Cyrrhus, Alep (?) (3), Qatûrah, à l'ouest d'Alep et Kara-Keupru, dans la région d'Edesse (4).

(1) La description et l'analyse des monuments syriens ouvrent le mémoire : c'est moi qui, pour être plus clair dans mon résumé, ai restitué l'argumentation dans l'ordre qui m'a paru le plus logique, et j'avoue à ce propos, qu'à la première lecture, je me suis demandé si M. Cumont voulait simplement interpréter les monuments inédits qu'il avait rapportés de son voyage de Syrie, ou bien démontrer l'origine syrienne du type plastique de l'apothéose impériale, ce qui me parait constituer la thèse particulière de son étude.

(2) L'auteur identifie Balkis à Zeugma, qu'on plaçait jusqu'ici en face de Birédjik.

(3) D'après M. Giron, Elève-interprète du Consulat de France à Alep, le monument visé proviendrait en réalité de Biredjik, d'où il aurait été transporté à Alep, où M. Chapot l'a copié en 1902, et où il se trouve encore.

J'ai supprimé, comme probablement erronée, la provenance 'Aintab donnée par M. Cumont (p. 130, note 1) pour un monument publié par M. Puchstein (*Reisen in Kleinasien u. Nordsyrien*, p. 399-400), et qui est évidemment identique à sa fig. 12. Ce monument avait été déjà relevé par M. Sterrett, antérieurement à M. Puchstein. Dans le simili de la fig. 12, on lit clairement le n. pr. fém. ΟΛΥ[Μ]ΠΙΑϹ, et il faut, sans doute, comme l'a fait tacitement M. Puchstein, corriger en *Ζέα ἀγαθή*, l'invraisemblable ΖΕΔΑΓΔΟΗ de la première ligne.

(4) Je maintiens provisoirement cette localité dans la serie des provenances : mais je montrerai plus loin qu'il faut l'écarter.

Après les avoir énumérées et décrites, il fait intervenir, à titre de rapprochement confirmatif, l'aigle qui figure sur certaines tessères palmyréniennes ; puis il signale, mais pour l'écarter de son étude, l'aigle qui décore les façades funéraires de Pétra et de la Nabatène ; enfin, après avoir rappelé, sans se prononcer pour un prototype oriental, les tombeaux romains où apparaît également l'aigle, il analyse la décoration extérieure d'un sépulcre syrien de Frikya, localité située non loin d'Apamée. C'est de cette décoration qu'il dégage la préoccupation religieuse à laquelle obéissait cette forme d'art dans son pays d'origine, la Syrie (p. 133).

Dans le groupe septentrional de ces monuments,—les uns stèles rupestres, les autres cippes rapportés ou sculptures décorant les parois des caveaux,—on voit un ou plusieurs aigles aux ailes éployées, et, à une exception près, qu'explique l'état fragmentaire de la pierre, on y relève de courtes épigraphes mentionnant les noms et filiations des défunts. L'aigle s'y présente ordinairement seul, parfois associé à un second aigle, dans une pose plus ou moins héraldique, et le même monument peut en porter jusqu'à quatre, réunis deux à deux (1) ; parfois aussi le second aigle se trouve à un registre inférieur. Il semble bien, du moins à Hiérapolis, que chaque aigle corresponde à un défunt ; mais cela ne veut pas dire que, dans tous le autres monuments funéraires du groupe étudié, chaque buste ou chaque nom propre soit accompagné d'un aigle.

Outre l'oiseau, on remarque parfois une corbeille tressée : la fig. 11 la montre placée sur un socle mouluré, à l'intérieur d'un édicule à fronton, dont le tympan est décoré en son milieu d'une rosace ou d'un disque ; le même encadrement est donné ailleurs, soit à l'aigle seul (fig. 10), soit à l'aigle associé à une corbeille fermée, de forme ovoïde (fig. 11) (2), qui,

---

(1) Hogarth, *Annual of the British School at Athens*, XIV, p. 192, n° 9.

(2) Puchstein (*loc. cit.*) parle de cette corbeille comme d'un objet « von der Form eines Omphalos. » L'omphalos associé à l'aigle, et dans un symbolisme funéraire, est déjà connu pour la Grèce. Cf. G. Karo, s. v. *Omphalos* dans le *Dictionnaire des antiq.* de Daremberg-Saglio-Pottier, p. 199. Mais ce rapprochement serait bien sujet à caution. M. Studniczka, qui a également parlé du monument qui nous occupe (*Römische Mitteilungen*, 1901 (XVI), p. 277, a cru voir, de son côté, une *ruche* dans l'objet que M. Cumont appelle une corbeille fermée. Je crois, pour ma part, que c'est M. Cumont qui a raison : son simili ne semble laisser place à aucun doute.

cette fois encore, est posée sur une petite base. Aigle et corbeille semblent avoir ainsi la valeur d'objets cultuels, sinon être eux-mêmes l'objet direct d'un culte : aussi bien M. Cumont est-il tenté de reconnaître dans la corbeille la ciste mystique qui figurait dans les cérémonies secrètes de certains cultes orientaux, et élément tellement essentiel de ces mystères, qu'elle y était devenue un objet d'adoration (1). L'aigle se rencontre, une fois, sculpté dans le fronton même de la stèle (Smâlik, fig. 14), et une fois, accosté de deux bras symbolisant l'acte de la supplication (fig. 15) (2).

Il me reste à signaler un motif auquel M. Cumont attache une importance telle, qu'on doit le considérer comme fondamental dans l'exégèse qu'il propose pour l'ensemble de tous ces monuments : je veux parler de la couronne qui, du moins à Hiérapolis, figure ordinairement — pas toujours — avec l'aigle symbolique. Ce dernier est parfois perché sur la couronne, ou plutôt il la tient dans ses serres ; d'autres fois, il la porte dans son bec ; une fois même, l'aigle a deux couronnes, l'une au bec, l'autre sous les pattes (3). D'après M. Cumont, il faut voir encore la couronne (et non une guirlande), représentée en perspective horizontale au-dessus de l'oiseau

---

(1) C'est peut être une ciste semblable qu'il faudrait voir dans l'objet, flanqué de deux sphinx, qui decore la base d'un monument dédié à la Déesse Céleste de Phénicie. (*Mission de Phénicie*, p. 162. pl. 22, n° 8). Cet objet pourrait bien. en effet, figurer une corbeille et non un vase, comme l'a proposé Renan. J'ai été, pour ma part. assez souvent tenté d'y reconnaitre plutôt un *calathos*, celui de la déesse même auquel le monument est consacré ; et cette explication justifierait le génitif anormal par lequel débute l'épigraphe. Cependant le motif du vase reste toujours possible et même probable. surtout si on lui compare des représentations presque identiques. sous forme d'amulettes, découvertes par le R. P. Delattre dans les nécropoles puniques (Cf. *La Nécropole punique de Douïmès : fouilles de* 1893-1894. [Extrait du *Cosmos*], p. 26 et *CR*, 1908. p. 599). On peut même se demander, à propos de ces amulettes, si le vase. ici une amphore. ne figurerait pas, l'urne cinéraire censée contenir les restes du défunt héroïse ou divinisé. On aurait là peut-être la clef de l'énigmatique inscription du Syrien Neteiros, τοῦ ἀποθεωθέντος ἐν τῷ λέβητι, qui a déjà toute une litterature (cf. en dernier lieu, Pedrizet. *Revue des études anciennes*. 1910. p. 428). Mais la conjecture serait bien risquée. malgré la découverte recente. à Délos, d'un monument funeraire en forme de « lessiveuse » érigé pour un syrien d'Hiérapolis (*ibid.*).

(2) Birédjik, plutôt qu'Alep. comme nous l'avons vu plus haut.

(3) Ce détail n'est pas signalé par M. Cumont, probablement parce qu'il n'a pas eu le temps de recourir au croquis de Sachau, *Reise in Nord-Syrien*, p. 164.

ou de la ciste mystique, ou encore sur les deux à la fois (fig. 4 et 10, fig. 4 et 11, fig. 12).

Voilà, rapidement groupés, les éléments dont l'ensemble, rapproché des figurations palmyréniennes et surtout de la décoration funéraire de Frikya, a fourni une base iconographique syrienne aux conclusions de M. Cumont.

*
* *

Je vais maintenant, à mon tour, signaler et décrire quelques monuments funéraires, syriens et palestiniens, qui nous ont conservé des figures d'aigles.

Alep. Stèle funéraire anépigraphe, dont j'ignore encore la provenance exacte (1) et que je ne connais que par une description et un croquis très rapides de M. Giron, Elève-interprète du Consulat de France à Alep. Au centre de la stèle est figurée une femme, la tête couverte d'un voile; au-dessus plane un aigle (2) tenant une couronne dans son bec ; au-dessous, un lion s'élance sur un objet, peut-être un vase (3).

Il faut noter soigneusement ici, contrairement à une remarque de M. Cumont (p. 128), que le symbole de l'aigle n'appartient pas exclusivement aux hommes. Ce renseignement se trouvait déjà, en quelque sorte, souligné dans le n° 12 de ses reproductions, où nous trouvons, pour *deux* femmes, un aigle et la « ciste mystique » (4). Il en résulte, d'ores et déjà,

(1) D'après des renseignements que je reçois au dernier moment, le monument viendrait de Raqqa ; il serait en basalte et haut de 1 mètre environ.

(2) Mon aimable correspondant a noté « une colombe ou un aigle » ; mais le doute sur la nature de l'oiseau ne me parait guère possible.

(3) M. Giron s'est demandé si ce n'était pas un bucrâne. Ce n'est pas impossible, car le bucrâne figurerait ici le taureau si fréquemment uni au lion dans l'art funéraire de l'Asie Mineure et de la Syrie (Pour la Syrie surtout, cf. *MFO*, t. IV, p. 186, note ; 208, note).

(4) Au reste, si l'on devait faire fond sur le croquis de la fig. 5, où un n. pr. bizarre mais de forme *féminine* accompagne un aigle, on aboutirait au même résultat. Je me demande, à ce propos, s'il n'y aurait pas eu quelques confusions accidentelles dans les notes de M. Cumont : ainsi, je ne m'explique pas du tout (fig. 3), le *génitif masculin*

que ces deux symboles ne devaient guère avoir, sur ces humbles monuments, l'importance si précise que leur attribue M. Cumont. On le verra encore plus nettement, j'espère, lorsque nous discuterons le motif de la couronne.

Qennesrîn (Chalcis) au sud d'Alep.—Pococke dit avoir vu, tout près des ruines de cette ancienne ville, une grotte dont l'entrée était surmontée d'un aigle (1). L'auteur n'ajoute malheureusement aucun autre renseignement et je n'ai pas eu le courage de faire des recherches dans les récits d'autres voyageurs pour y trouver quelques détails de plus. Mais il est infiniment probable, on peut dire certain, que la grotte en question était funéraire. A noter, — mais c'est sans doute, une simple coïncidence, — le sens même du vocable composé *Qennesrîn* = قنسرين = ܩܢܫܪ̈ܐ ou ܩܢܫܪ̈ܝܢ = *nidus aquilarum.*

Yabroûd (2). — Tombeau d'époque romaine, signalé par Burton et Drake, *Unexplored Syria*, II, p. 365 : « In front of the arch, a pigeon was rudely carwed. » Dans un voyage à Yabroûd, j'ai vainement cherché la trace de cette sépulture, qui a probablement disparu ; mais je ne crois pas qu'on puisse hésiter à changer le « pigeon » en aigle, comme on va le voir par le paragraphe suivant, consacré à Maʿloûla, bourgade très proche de Yabroûd.

Maʿloûla. — Tous les voyageurs ont décrit les nombreuses grottes funéraires, postérieurement transformées en habitations, qui criblent les flancs rocheux de Maʿloûla, une des trois localités où un patois syriaque est

---

ΖЄΒΙΝΝΟΥ avec ΑΔЄΛΦΗ ΑΥΤΩΝ. On peut même aller plus loin et se demander s'il est vrai, sans restriction, que la corbeille soit l'attribut exclusif des femmes sur ces monuments : au n° 11, où figure cette corbeille, Μάρθας n'est pas nécessairement un nom de femme. Ce n. pr., sous cette forme, et au nominatif masculin, apparaît dans une inscription de Byblos, que j'ai publiée jadis dans la *Revue Biblique*, 1903, p. 404.

(1) *Beschreibung von Syrien....* (traduct. de Windheim-Mosheim), II, p. 218 seq.

(2) Sur quelques monuments funéraires de la même localité, cf. *MFO*, t. IV, p. 195.

encore parlé de nos jours (1). Deux de ces voyageurs signalent une représentation d'aigle dans l'une de ces excavations : M. Parisot dit qu'elle est en demi-relief et bien conservée (2) ; mais M. Uspensky ajoute qu'elle se trouve sculptée au plafond de la grotte, et il en donne très heureusement un dessin, auquel je prie le lecteur de se reporter (3). Bel aigle aux ailes éployées, la tête tournée à gauche, et une couronne au bec ; une seconde couronne se remarque de l'autre côté de la tête. On le voit, la représentation de l'aigle *stéphanophore* ne se concentrait pas dans la région, comme penchait à le croire M. Cumont (p. 131) ; nous allons bientôt constater que l'aigle apparaît encore plus au sud.

KEFR 'AQÎQ (Emésène). — Aigle « de dimensions colossales » sculpté sur le flanc d'un sarcophage, vu par le R. P. H. Lammens (*Musée Belge*, IV (1900), p. 289) (4) L'état fragmentaire du monument n'a malheureusement pas permis à mon confrère de relever d'autres détails sur le motif qui nous intéresse. On notera, du moins, le fait, rare en Syrie, de la présence d'un aigle sur un sarcophage, fait qui met cette décoration en rapport direct avec celle qu'on relève fréquemment en occident, et sur l'origine orientale de laquelle M. Cumont (p. 132) n'a pas osé se prononcer, l'aigle légionnaire de Rome étant devenu, de bonne heure, un emblème de la puissance romaine. Coïncidence frappante dans notre cas, la région où le R. P. Lammens a découvert ce sarcophage abonde en monuments funéraires de soldats : tels, en particulier, les sarcophages vus par

---

(1) Voir la bibliographie dans Parisot. *Le dialecte de Ma'loûla*, *Journ. asiat.* 1908, I, p. 253 seq., et ajouter B. Moritz. *Syrische Inschriften aus Syrien...* dans les *Mitteilungen des Seminars f. orient. Sprach.* de Berlin. Westasiat. Stud. 1898. p. 145 seq., et Uspensky. *Bulletin de l'Institut russe* de Constantinople. VII. p. 107 seq. — Il n'est pas facile de se faire une idée exacte des grottes en question d'après les descriptions des voyageurs. Il semble bien, d'après les inscriptions qu'on y a relevées, que quelques-unes aient été affectées aux cultes païens dès le II^e siècle de notre ère.

(2) *Loc. cit.*, p. 264.

(3) M. Uspensky affirme avoir remarqué la figure d'un autre aigle dans une petite excavation de la même grotte.

(4) Cf. également, du même auteur. *Au pays des Nosairis* (*Rev. de l'Orient chrétien*, 1898), p. 61 du tirage à part.

lui à Oumm Śarśouḥ (1) et les stèles funéraires voisines, publiées par MM. Fossey et Perdrizet (2) et sur l'une desquelles on retrouve, semble-t-il, un aigle, que signale aussi M. Cumont, mais pour l'écarter (p. 132, note 1).

Oumm el-Qanâṭir (Jaulân). — M. Schumacher a dessiné dans cette localité antique un aigle éployé, découvert dans un monceau de débris architecturaux, qu'il pense être les restes d'un mausolée (3). D'après son dessin, l'aigle est de style romain ; au reste, les ruines où il a été trouvé sont de la même époque. Ici encore, à supposer fondée l'hypothèse de M. Schumacher (4), nous nous trouvons ramenés à l'art romain, dont nous allons bientôt poursuivre la trace de façon plus précise, en décrivant quelques représentations non funéraires de l'aigle en Syrie et en Palestine.

Marissa (Eleuthéropolis, Palestine méridionale).— Il suffira de rappeler d'un mot les deux aigles « ptolémaïques » qui décorent une des entrées de cette nécropole hellénistique, dont la découverte a fait naguère sensation dans le domaine palestinologique (5). Leur caractère purement grec n'a plus besoin d'être mis en évidence, après tout ce qui en a été dit.

Tels sont les quelques monuments funéraires figurant l'aigle que j'avais à signaler. Ils ne sont pas nombreux, mais je ne doute pas qu'il en existe d'autres, qui me sont restés inconnus ou dont on n'a plus la trace (6).

(1) *Musée Belge*. IV. p. 297.

(2) *Bullet. corresp. hellén.*, 1897, p. 72.

(3) *The Jaulân* (1889). p. 262.

(4) D'après L. Oliphant (*A trip to the north-east of lake Tiberias, in Jaulan*) dans le vol. *Across the Jordan* de Schumacher. 1886. p. 264. l'aigle en question a pu appartenir à l'entrée d'une synagogue. C'est très possible, comme nous le verrons plus loin ; mais les deux descriptions, de Schumacher et d'Oliphant. présentent certaines divergences qui me font conclure à une confusion dans les conclusions du dernier. moins technicien que l'architecte allemand.

(5) *Painted tombs in the Necropolis of Marissa* (Peters-Thiercsh, *PEF*, 1905) Frontispiece ; *Archaeolog. Anzeig.* 1908, p. 409.

(6) Les récits des anciens voyageurs sont rarement illustrés ; le dépouillement de leurs ouvrages, privés pour la plupart d'index détaillés, n'en devient que plus fastidieux. Je n'ai pas eu le loisir de me livrer à cette œuvre ingrate, qui ne manquerait pas

Si rares qu'ils soient toutefois, ils n'en constituent pas moins les chaînons qui rattachent l'art funéraire de la Syrie à celui de la Palestine. Nous avons, en effet, trouvé l'aigle au nord et au sud d'Alep, puis dans la Syrie centrale et le Jaulân, enfin dans la Palestine méridionale. Si l'on rapproche de tous ces témoignages, celui que fournit le tombeau de Lydda (1), que M. Clermont-Ganneau avait déjà, très naturellement, comparé aux monuments de Pétra, on n'hésitera pas, je pense, à admettre que l'aigle était un motif sépulcral courant, des bords de l'Euphrate jusqu'à la Nabatène. Nous reviendrons d'ailleurs sur ce point important.

*
* *

Cette universalité géographique se constatera, à fortiori, dans la représentation non funéraire de l'aigle, en Syrie. Ici, comme on peut le prévoir, les documents sont plus nombreux, même en excluant les monnaies. Il n'y aurait même aucune raison de les étudier, si quelques-uns d'entre eux, que je vais décrire, n'offraient des particularités dignes d'attention. Mais déjà leur abondance oblige à se demander si la répétition fréquente d'un motif religieux dénué de sens eschatologique, n'expliquerait pas suffisamment, à elle seule, l'extension de son emploi décoratif à l'art funéraire de ce pays. D'autre part, on le constate sans peine, l'aigle, dans l'art proprement syrien, n'apparaît guère avant la période hellénistique et sa plus haute fréquence coïncide avec l'époque romaine, héritière directe sur ce point de l'esthétique grecque : peut-on, par conséquent, repousser à priori l'idée d'influences étrangères très concrètes sur l'art religieux de la Syrie ? Mais il ne faut point anticiper, car le problème est plus complexe qu'il ne paraît à première vue : il vaut mieux laisser parler d'abord les monuments.

L'aigle a été le symbole du soleil, en Syrie même : rien ne paraît mieux établi pour les basses époques du syncrétisme syrien. Le vieux Pococke s'en était déjà douté à propos de l'aigle qui décore le soffite du petit

---

d'utilité, je le confesse. Les quelques renseignements que j'ai recueillis ci-dessus et ceux qui suivront, m'ont été fournis par mes carnets et les fiches préparatoires aux voyages projetés ou exécutés, correspondant à ces carnets.

(1) *Archaeological researches in Palestine*, II, pp. 354 et 178.

temple de Baʿalbek-Héliopolis (1), et M. Dussaud qui, de nos jours, lui a le plus résolûment emboîté le pas, a achevé la démonstration en publiant un aigle de bronze, provenant de Nisibe et portant son nom gravé, en toutes lettres, sur le piédestal qui le porte : HΛIOC (2). Quelle que soit la raison première qui a donné l'aigle pour compagnon et symbole à Hélios, un fait est certain en Syrie — et il est significatif — c'est qu'on y remarque très souvent l'image du roi des airs là où, dans le même pays, on avait accoutumé de placer le disque ailé oriental, symbole solaire s'il en fût. Aux exemples réunis par M. Dussaud, et auxquels il faut se référer aussi pour avoir une juste idée de cet ensemble, mes notes me permettent d'ajouter quelques spécimens peu connus ou inédits.

Nîḥa (Cœlésyrie).—Reste de fronton d'un petit temple : aigle éployé tenant dans ses serres un disque-couronne, intérieurement radié, le tout sculpté en relief au milieu du tympan. Mon croquis est très sommaire, mais suffisant pour le but présent (fig. 1). Ce que j'appelle disque-couronne est tout à la fois une couronne par son encadrement et un disque par le plein de l'aire encadrée : ce disque est même bombé, ce qui inviterait à le ratta-

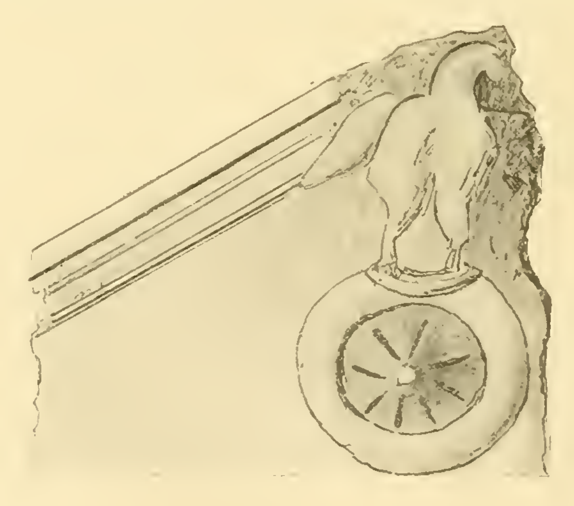


Fig. 1.

(1) *Op. cit.*, p. 160.
(2) *Notes de mythologie syrienne*, p. 23.

cher à l'art religieux de Palmyre, dont les tessères montrent parfois le soleil sous la forme d'un astérisque plus ou moins saillant et entouré d'un rebord mouluré. Si tel est vraiment le sens de ce disque-couronne, l'ensemble du motif serait des plus originaux (1) ; mais je ne crois pas qu'on puisse utiliser ce rapprochement. Ce disque est une sorte de couronne pleine, c'est-à-dire une couronne que complète l'ornementation d'un fleuron central. J'en ai la preuve dans un fragment de bas-relief de Deir-el-Qalʿa, que je publierai ailleurs : on y voit deux *aigles* volant de part et d'autre de la tête d'une *déesse* (2) et portant chacun une couronne dans le bec. Cette couronne, dont j'ai pris dans le temps un dessin très exact,



Fig. 2.

est, comme on le voit, fleuronnée intérieurement, de la même façon qu'à Niḥa. Nous avons donc ici un aigle perché sur une couronne, tout comme dans les pierres tumulaires d'Hiérapolis. Trait caractéristique pour Nîḥa : le sanctuaire d'où provient cet aigle était dédié à *Hadaranes*, dieu syrien très apparenté extérieurement, sinon identique d'essence, au Jupiter Héliopolitain.

Rahlé (Antiliban). — Grand aigle sculpté sur un bloc ayant fait partie du grand temple. Cette sculpture, signalée déjà par les voyageurs anciens, en particulier par Burckhardt, se trouve heureusement reproduite à grande échelle dans l'Album de l'*American Palestine Exploration Society* (3) :

(1) On serait même tenté d'en rapprocher certains types de monnaies impériales de la Syrie, où l'aigle stephanophore est presque perché sur les épaules du buste solaire radié. Mais le rapprochement serait risqué, car, sur ces monnaies, l'aigle et le buste radié sont absolument indépendants et distincts graphiquement. Cf. les belles planches de Dieudonné, *Numismatique syrienne, Emèse* (*Revue Numismat.* 1906, p. 132 seq., pl. VI, nos 7-9). Ces monnaies avaient été attribuées à Héliopolis par Imhoof-Blumer : M. Dieudonné croit devoir les restituer au monnayage d'Emèse.

(2) C'est un des types bien connus des monnaies coloniales de Beryte. Voir, p. ex. Babelon, *Perses achéménides*, pl. XXVI, n° 5.

(3) D'apres le catalogue annexe a cet album (1876) p. 5, n° 8, un aigle semblable aurait été trouvé a Siʿa. — Sur Raḥle, cf. Jalabert, *MFO*, II, p. 269 note. A cette littérature épigraphique du sujet, on peut ajouter, pour la partie descriptive, *PEF*, vol. *Jerusalem*, p. 498 et les *Guides*, notamment celui de Murray.

elle figure incontestablement un aigle éployé tenant une palme dans ses serres, et accosté de rosaces. Inutile de la reproduire ici. C'est avec raison qu'on y a reconnu une variante du motif de style romain du soffite de Ba'albek (1).

Qadas (Galilée). — J'ai eu l'occasion d'examiner pendant quelques heures les ruines de cette localité palestinienne, bien connue. Renan (2) a nettement indiqué, contre plusieurs de ses devanciers (Robinson, etc.), que l'édifice dont il reste encore debout une portion de façade, n'était pas une synagogue, mais bien un temple païen (3). La façade en question — c'était la principale, tournée vers l'orient — était percée de trois baies, celle du milieu beaucoup plus haute que les latérales. La petite porte de droite offre encore, sur son linteau, *in situ*, l'image d'un aigle éployé (fig. 3), tenant une couronne dans son bec et perché sur une guirlande de feuillage ou de palmes (4). Un autre aigle, de plus grandes dimensions décorait le soffite

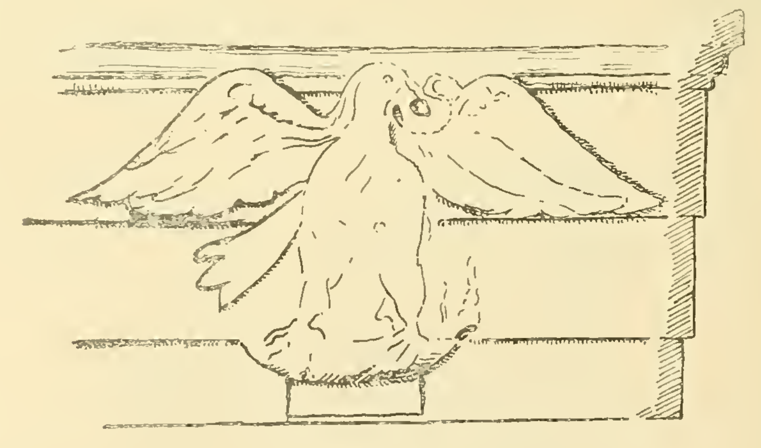


Fig. 3.

(1) Cf. *PEF*, *Special papers*, p. 115. Porter, *PEFQS*, 1892, p. 164 semble avoir vu un autre aigle au même endroit : « On a stone lying along the south wall is the figure of a large animal with outspread wings, resembling those of an eagle » : mais il ajoute aussitôt après : « but the head is quite different from an eagle's head. »

(2) *Mission de Phénicie*, p. 683 seq.

(3) Guérin, *Galilée*, II, p. 358, l'a reconnu aussi.

(4) La partie inférieure de la sculpture a été martelée. Le croquis qu'en donne la

de la grande entrée (1). Je regrette de n'avoir pu dessiner cette seconde image qu'au moment de quitter les ruines et presque par acquit de conscience : la sculpture, incessamment rongée par les mousses, est très fruste et à peine visible, mais elle aurait pu, à l'examen prolongé, livrer quelques détails complémentaires précieux. Quoiqu'il en soit, on notera qu'ici, comme à Raḫlé, l'aigle est associé à des palmes. (fig. 4).



Fig. 4.

Avec les aigles de Qadas, nous sommes ramenés en Palestine : les aigles qui vont suivre appartiennent au même pays et leur fréquence montrera que ce symbole devait y être réellement courant à l'époque romaine.

Bersînia (ʿAjloûn septentrional).—Aigle éployé, sculpté en relief sur une porte monumentale d'époque romaine, « city gate », dit M. Schumacher, auquel nous devons un bon dessin de cette sculpture (2). L'oiseau est posé sur une guirlande de feuilles de lauriers, dont les bouts sont attachés aux cornes de bucrânes. Dans le champ, entre la guirlande et le bu-

---

Mission de Phénicie, p. 685, est tout à fait sommaire. La planche des *Memoirs* (*PEF*), t. I, p. 228, est très indistincte, quoique reproduisant une bonne photographie.

(1) Renan ne l'a pas vu ; mais Guérin, ainsi que les *Memoirs* le décrivent suffisamment. Je ne crois pas qu'on en ait publié jusqu'ici de reproduction.

(2) *Abila, Pella and Northern ʿAjlûn*, 1889, p. 128.

crâne (à gauche, la seule moitié conservée), se voit un objet que M. Schumacher trouve ressembler à une sorte de torche, mais qui est plutôt une *concha* ou une *bucina*, ou plus vraisemblablement encore, une vulgaire petite corne d'abondance.

Al-Aḥmediyé (Jaulân).—Figures d'aigles représentées sur deux blocs moulurés très fragmentaires découverts encore par M. Schumacher parmi des débris d'une construction romaine (1). Dans le plus petit de ces fragments, l'aigle est posé sur une guirlande. Sur l'autre, on ne voit plus que l'aile droite de l'oiseau, largement éployée et touchant presque la guirlande sur laquelle il devait être perché : ici encore, la guirlande était suspendue à des bucrânes symétriques, mais la décoration du champ est plus riche. On y remarque, dans le haut, un petit animal, peut-être un lièvre, la tête dirigée vers une grappe de raisin ; en bas, un oiseau ressemblant à une colombe. Cette décoration rappelle d'assez près celles des synagogues de Galilée, et il est d'autant plus possible que nos deux fragments appartiennent à l'art juif d'époque romaine, que la même localité Al-Aḥmediyé, a déjà fourni des restes juifs, notamment un bloc portant le motif du chancelier à sept branches(2). Ce qui est certain, c'est la parenté de ces sculptures avec celles de Bersînia et des autres monuments palestiniens qu'il me reste à décrire. Notons toutefois, au passage, que la plupart de ces figures d'aigles ornaient des portes, ici de villes, là de temples ou d'autres édifices. Nous allons retrouver l'aigle sur d'autres portes.

Beit-râs (ʿAjloûn septentrional). — Deux aigles éployés héraldiquement sur les clés de voûte d'une porte cintrée de l'antique cité (3) : aucune autre ornementation visible. Le style — et d'ailleurs la construction entière — est d'époque romaine, ou, au plus tard, proto-byzantine.

Ḫirbet-Samaʿ (Meirôn Galilée).—Notre figure 5 a été dessinée sur un

(1) *The Jaulân*, 1889, p. 72.

(2) Schumacher, *op. cit.*, p. 71.

(3) Schumacher, *Abila*, etc., p. 157.

montant de porte, en forme de pilastre. Elle est déjà signalée par Guérin, qui reconnaît une synagogue dans la construction très ruinée où je l'ai retrouvée après lui et d'après lui (1). M. Macalister qui, en 1907, quelques

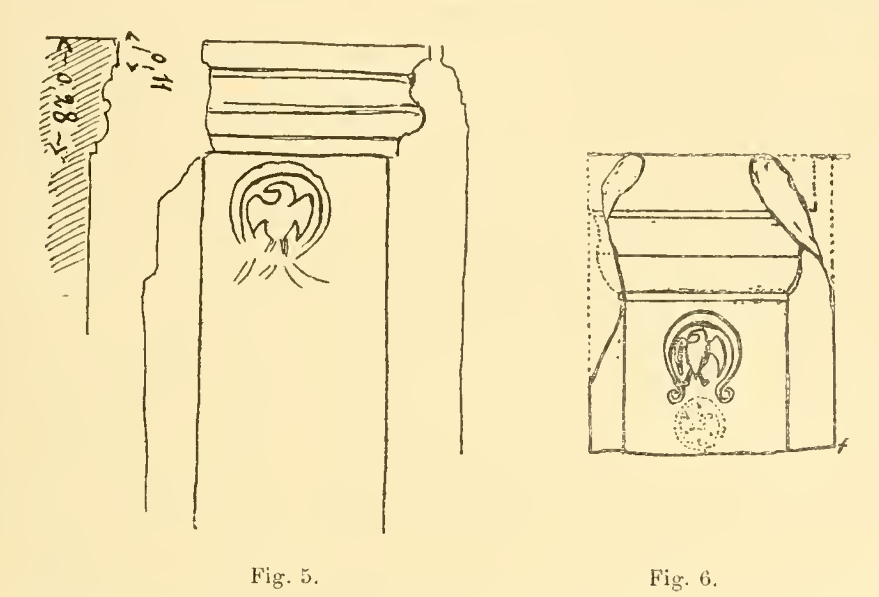


Fig. 5. Fig. 6.

mois après mon passage, a rapidement parcouru ces ruines (2), ne se prononce pas sur cette destination (3), et le plan qu'il donne de l'édifice est partiellement conjectural. De plus, le croquis qu'il a fait, de son côté, de la figure qui nous intéresse, diffère légèrement du mien (fig. 6): faut-il voir dans le dessin pointillé du savant anglais une rosace ou le disque radié? Peut-être ni l'un ni l'autre, car cette figure lui a paru fruste et douteuse (4). Quant à l'espèce de médaillon qui entoure l'oiseau, il n'y a pas lieu de lui chercher une valeur symbolique quelconque : ce peut être une couronne, d'après mon

(1) *Galilée*, II, p. 434 : « Sur le devant d'un montant de porte, je remarque une aigle aux ailes déployées sculptée dans une couronne. »

(2) *PEFQS*, 1909, p. 195 seq.

(3) Pour moi, je croirais à la possibilité d'une synagogue, et mon carnet de voyage porte, à ce sujet, un rapprochement architectonique avec la synagogue de Nabartaïn ; mais pour trancher la question, il faudrait étudier de plus près ces restes, qui méritent, semble-t-il, un examen soigneux.

(4) *Ibid.*, p. 198.

croquis, ou un vulgaire encadrement linéaire d'après celui de M. Macalister.

Nous devons nous arrêter ici un instant. N'est-il pas surprenant de rencontrer l'aigle sur un montant de porte, alors que nous l'avons relevé jusqu'ici sur les linteaux ou dans les parties supérieures des entrées, c'est-à-dire à l'endroit où les syriens plaçaient le disque ailé ? D'un autre côté, on ne peut oublier qu'on se trouve ici en terre galiléenne, c'est-à-dire dans un pays juif où l'usage des *Mezoûzôt* prophylactiques, qu'on plaçait précisément sur les jambages des portes, devait être d'autant plus répandu que cette région était plus imprégnée d'influences païennes (1). On peut donc conclure, sans hésiter, que le motif de l'aigle avait fini par avoir la valeur d'un simple apotropaion. Qu'on rapproche maintenant l'aigle qui figure dans le tympan de la tombe rupestre de Lydda. Du seul point de vue iconologique, on serait suffisamment autorisé à attribuer la même valeur à cette figure, si rapprochée de la nôtre par l'espace. La nationalité et la religion du défunt nous restent inconnues, il est vrai; mais le détail de la façade architecturale de son sépulcre accuse plutôt une basse époque, III^e^-IV^e^ siècles, sinon plus tard encore (2). Si le défunt était juif, ce qui paraîtra la supposition la plus vraisemblable, le sens de l'aigle ne saurait être très différent de celui que nous avons attribué à l'aigle de Ḫirbet-Šamaʿ. Si nous le supposons chrétien, le motif devient encore plus banal et se classe immédiatement dans la catégorie décorative pure. Si, au contraire, nous le tenons pour païen et occidental, romain ou grec, nous n'avons plus aucune raison de voir dans l'aigle qui surmonte sa tombe, un symbole sémitique, plutôt que grec ou romain. Enfin, dernière supposition, si notre défunt était païen, mais oriental, sémite même, qui pourrait dire, vu l'âge du monument et en l'absence de tout autre indice local, quel sens le sculpteur avait attaché à l'oiseau ? Qu'on me permette de rappeler, à ce propos, un monument depuis long-

(1) Détail significatif, si l'on pouvait faire fond sur le plan du savant anglais, p. 197 : d'après son relevé, la figure de l'aigle se trouvait sur le jambage de *droite* de la porte donnant accès à une salle centrale munie de colonnes. Or, l'on sait que les *Mezoûzôt* étaient justement placées de ce côté des entrées.

(2) D'après la description de M. Clermont-Ganneau, *Archaeolog. researches*, II, p. 478, le groupe de monuments funéraires dont cette sépulture faisait partie, pourrait être chrétien. Mais ce n'est pas certain : en tout cas, avec l'aigle, nous aurions encore très probablement la croix.

temps oublié, mais qui me paraît jeter un jour particulièrement opportun sur notre sujet. Il s'agit de la stèle funéraire, qu'un Arabe de Syrie (ἄραψ) de Kanatha (Haurân), établi à Thasos, avait érigée à la mémoire de son fils (1). Au haut de la stèle, nous retrouvons bien l'aigle, mais l'arabe, dans son texte, s'intitule οἰωνοσκόπος : il a donc pu parfaitement viser sa profession et celle de son fils, en faisant sculpter cet oiseau sur la pierre tombale de ce dernier. L'application concrète de ce cas à la sépulture de Lydda ne saurait, sans doute, être concluante dans aucun sens ; mais l'on voit, du moins, que bien des raisons ont pu déterminer le choix de l'aigle comme emblème sépulcral. Aussi, plus nous avancerons dans notre analyse, plus nous aurons à constater que le problème est réellement complexe en pays syrien, et qu'avant d'adopter la solution d'ordre eschatologique direct, proposée par M. Cumont, il convient d'élargir d'abord les bases de l'enquête iconologique.

Poursuivons. Nous avons constaté, à propos des aigles de Bersînia et d'Al-Aḥmedyié, que les monuments où ils figurent sont de style romain. Aussi, rien de ce que nous y avons noté ne sort de la banalité des décorations funéraires de l'époque impériale : aigle, guirlandes, bucrânes, ce sont ces mêmes motifs essentiels qu'on rencontre sur les monuments de Rome et nous avons déjà mis en garde contre la pétition de principe qu'on ferait si l'on admettait *à priori* l'origine syrienne du symbole spécial de l'aigle sur ces monuments romains. Voici trois autres aigles palestiniens, dont le style étranger, romain ou grec, est encore plus proéminent.

Abila (Décapole).—Aigle éployé de style romain, en ronde-bosse (2). Il est difficile de préciser la destination de cette sculpture, qui toutefois paraît plutôt décorative que symbolique.

Tell Abou-n-neda (Jaulân).— Autre statue d'aigle colossal, éployé, de style ptolémaïque fortement accusé (3). On peut, sans invraisemblance,

(1) Miller. *Revue archéol.* 1873, (t. XXV). p. 40 seq. : Mendel. *Bullet. corresp. hellén.* 1900, p. 275 seq.

(2) Schumacher. *Abila*, p. 17.

(3) Id., *Jaulân*. p. 250. Schumacher, auquel nous devons encore le dessin de cette

la rapporter à la période hellénistique, bien que la destination en reste inconnue.

ʿArâq el-emîr (Tyros, Ammonitis). — Aigle éployé de style ptolémaïque, sculpté en faible relief sur une porte du fameux Qaṣr, incontestablement pré-romain, tour à tour étudié par de Saulcy, de Vogüé, Conder et Butler (1).

*
* *

Rapprochons maintenant tous ces aigles de ceux qu'a signalés M. Dussaud ; mettons en regard de cet ensemble qu'on pourrait d'ailleurs grossir, la double série iconographique monétaire, hellénistique et romaine, où l'aigle est reproduit comme à satieté (2), et nous comprendrons sans peine, pourquoi cet oiseau, emblème naturel de puissance et de majesté, a été réellement universel et populaire en Syrie, principalement à l'époque impériale. Aussi bien, le voyons-nous adopté, non-seulement par les chrétiens, mais même par les juifs, jusque dans leurs synagogues. Qu'on me permette de toucher également ce point, avant des tirer des conclusions allant directement à notre sujet.

Pour les chrétiens, qui ont adopté en les faisant servir à d'autres fins, bien d'autres symboles païens, le fait que j'invoque n'aurait pas besoin de preuve, quoique les monuments qui l'attestent soient encore très rares en pays syrien. Je ne connais, pour cette région, qu'un seul monument sûrement chrétien, reccueilli dans le Jaulân, par M. Schumacher (3). Mais

---

sculpture, comme le précédent, dit que l'art dont elle relève est plutôt égyptien ou persan : j'ignore ce qu'il entend par « persan » : mais la figure qu'il reproduit est d'inspiration grecque, ptolémaïque, comme en témoigne la simple comparaison avec les séries numismatiques d'Egypte.

(1) Cf. Butler, *Princeton expedition to Syria*, II, A. 1., p. 21.

(2) Cf. l'article très instructif de M. Dieudonné, *L'aigle d'Antioche et les ateliers de Tyr et d'Emèse* (*Revue Numism.* 1909, p. 458 seq).

(3) *Jaulân*, p. 225. Il faut peut-être y ajouter la mosaïque byzantine découverte à Jerusalem, en 1908, par les PP. de l'Assomption et publiée dans la *Revue biblique*, 1908, pl. 1, p. 406 : l'oiseau éployé au-dessus du vase ressemble beaucoup plus à un

sans parler de l'art chrétien occidental où figure l'aigle (1), en Egypte, les stèles funéraires au type de cet oiseau ne se comptent plus, (2) et, en Asie Mineure, autre région limitrophe de la Syrie, l'aigle, qui, nous le verrons, est fréquent sur les tombes païennes, apparaît aussi sur celles des chrétiens (3). Sa rareté, en Syrie, tient donc plutôt à l'insuffisance de notre documentation actuelle, et sa fréquence, si elle était établie un jour, ne prouverait pas, bien entendu, à elle seule, l'origine syrienne d'un symbole qui, dans les Gaules, par exemple, peut parfaitement dériver d'un prototype purement romain.

Passons aux juifs. L'apparition de l'aigle dans leur art religieux est un fait hautement surprenant, et auquel on ne croirait pas si la preuve matérielle n'en avait été faite récemment, grâce aux fouilles exécutées par l'*Orient-Gesellschaft* dans les synagogues de Galilée. Les excavations pratiquées à Jiš ont livré, en effet, un linteau dont le soffite est décoré d'un bel aigle, aux ailes éployées (4). J'ai vu le monument, dont j'ai pris une photographie, qu'il est inutile de reproduire, le simili des savants allemands étant très suffisant. On notera, de suite, la ressemblance frappante

aigle qu'à une colombe. La « bulle » qu'il porte au cou ne s'opposerait nullement à cette identification : cf. les monuments coptes signalés dans la note (2) ci-dessous. Il est d'ailleurs possible (et même probable) que l'artisan auquel on doit cette composition, n'ait pas visé un oiseau déterminé. Nous reparlerons plus loin de cette décoration funéraire, à propos des lions qu'elle comprend.

(1) Cf. J. P. Kirsch, s. v. *Aigle*, dans le *Diction. d'archéolog. chrét.* de Dom Cabrol, I, col. 1036-38.

(2) Crum, *Coptic Monuments* (Catal. génér. du Musée du Caire), pl. XL seq. ; Strzygowski, *Koptische Kunst* (ibid.), pl. XXI, XXXIX, LIX, CXXVIII, etc. ; *Bessarione*, Juillet-Décembre 1907, (Musée de Florence), p. 20 seq : à noter surtout le caractère astrologique de la stèle reproduite à la p. 31 ; Clédat, *CR*, 1902, p. 545, où le mot ἀετός lève tous les doutes. Cf. von Bissing, *Eine koptische Darstellung des triumphierenden Christentums*, (Sitzungsber. d. Bay. Akad., Philos.-hist. Kl. 1910, 3 Abhandl.), où l'on verra jusqu'où les chrétiens d'Egypte avaient poussé l'insouciance dans l'établissement de leur répertoire iconographique. On a déjà remarqué que la croix copte, par une substitution symbolique très naturelle, prend très souvent la forme du *signe de vie*, si populaire en Afrique.

(3) Miss M. Ramsay dans *Studies in eastern roman provinces*, p. 8, pl. I.

(4) *Mitteilungen d. deutsch. Orient-Gesellsch.* n° 29 (1905), p. 31.

de cet aigle avec celui de la petite porte du temple de Qadas (1) : l'usage païen a évidemment déteint sur l'art juif de la région. C'est là, sans contredit, une des premières impressions qu'on éprouve devant ces édifices juifs, dont les façades sont toutes couvertes non-seulement des poncifs gréco-romains de décoration géométrique ou végétale, mais encore de sujets animés, tels que lions, lièvres, agneaux, toutes figures que prohibait la législation locale. Ces juifs galiléens étaient, sans doute, peu orthodoxes ; mais on ne se serait certainement pas attendu à voir paraître dans les parties les plus visibles de leurs synagogues l'emblème païen de l'aigle, cette effigie exécrée, qui inspira tant d'horreur à leurs congénères de Judée, lorsque Hérode le Grand s'avisa de la placer dans le temple même du vrai Dieu (2). Il devient donc manifeste que chez les juifs comme chez les chrétiens, ces symboles païens n'avaient le plus souvent qu'une valeur décorative, dont on ne se souciait guère de pénétrer le sens primitif (3). Si l'on pouvait encore en douter, il n'y aurait qu'à se reporter aux sculptures décorant le linteau de la grande portée d'entrée d'une autre synagogue galiléenne, Oumm el-ʿAmad, dont les restes ont été étudiés par les mêmes archéologues allemands (4) : ici, par un contresens piquant et instructif, c'est le motif funéraire bien connu des lions affrontés de part et d'autre d'un vase, qui a passé sur une façade religieuse !

Toutes ces constatations sont très importantes pour notre sujet. Elles achèvent de démontrer qu'en raison même de la multiplicité des influences étrangères signalées plus haut, influences qui, nous l'avons vu, ont toutes ensemble, contribué à établir la vogue iconographique du motif de

---

(1) Cette observation a été déjà faite dans les *Mitteilungen*. p. 32.

(2) Josèphe. *Antiq. Jud.* XVII, 6. 2. Cf. Schürer, *Geschichte d. jüd. Volkes*[4], II, p. 65. Voir encore la brochure récente et instructive de Hans Blaufuss. *Götter, Bilder u. Symbole nach den Traktaten über fremden Dienst* (*Aboda Zara*) etc. (Beilage zum Jahresber. d. kngl. neuen Gymnas. in Nürnberg, für 1909-1910), p. 9 seq.

(3) Je crois avoir aperçu un second aigle dans les ruines de la grande synagogue de Tell Ḥoum, sur le lac de Tibériade ; mais mon souvenir est très vague et je n'ai rien pu noter à ce sujet. Le monde savant attend avec impatience la publication qui doit couronner les fouilles patientes, dirigées avec tant de suite et de méthode par les RR. PP. Franciscains de Terre Sainte, sur cet emplacement qui est devenu leur propriété.

(4) *Loc. cit.*, p. 11.

l'aigle, ce motif ne pouvait plus guère posséder, *à l'époque romaine,* le sens symbolique si précis que M. Cumont a cru pouvoir lui reconnaître dans les monuments funéraires de la Syrie du Nord.

*
* *

On pourrait même avancer, de façon générale, que l'aigle figurant sur un monument syrien d'époque romaine ne comporte en soi pas plus de sens symbolique que n'en comporterait le disque ailé dans le même pays, vers les débuts de notre ère, époque où il commence à disparaître. Or, l'on sait, de reste, que cette image si foncièrement orientale, apparaît partout, sur les temples comme sur les tombeaux, sur les palais comme sur les maisons privées. Telle aujourd'hui, *servatis servandis,* notre croix ou la Basmala musulmane. Quelle que soit, dans les pays sémitiques, l'ancienneté du disque ailé, le symbole bizarre et compliqué qu'il reproduit à satiété et qui se perpétue jusqu'à l'époque romaine, n'est désormais qu'un motif de décoration, d'un caractère plus ou moins talismanique, analogue à celui que nous avons reconnu dans l'aigle de Ḫirbet-Šamaʿ, mais rien de plus. Par ailleurs, sur biens des monuments, l'équivalence aigle = disque ailé n'est pas discutable. A côté de l'image qui décore une des niches de la grande cour carrée à Baʿalbek, et que M. Dussaud a si délicatement analysée (1), vient se placer aujourd'hui une image semblable et plus expressive, découverte récemment par l'abbé Harfouche, missionnaire au Liban (2). Je suis heureux de pouvoir la publier d'après le croquis soigneux qu'en a fait mon confrère, le R. P. de Martimprey. Le petit sanctuaire libanais où elle a été découverte est situé à Šaḥîm, dans le district du Ḫarroûb. Ce sanctuaire se composait apparemment de deux chapelles bâties à proximité l'une de l'autre. L'une d'entre elles semble avoir presque complètement disparu ; mais l'autre a beaucoup moins souffert et se

(1) *Notes de mythologie syrienne,* p. 15.

(2) Cf. *Al Machriq,* 1911. p. 200. M. Harfouche, qui s'intéresse vivement aux antiquités de son pays, avait bien voulu m'interroger sur le sens de cette sculpture : je le lui ai indiqué en lui conseillant de publier le monument dans notre revue arabe, en attendant que j'eusse moi-même l'occasion d'en faire resssortir l'intérêt pour l'histoire du disque ailé en Syrie.

laisserait facilement restaurer. C'est sur le linteau monolithe de sa porte d'entrée, aujourd'hui brisé et gisant sur place, que se trouvait la représentation en question. On voit que M. Dussaud avait eu parfaitement raison de reconnaître le disque dans la figure plutôt elliptique qui, à Ba'albek, oc-

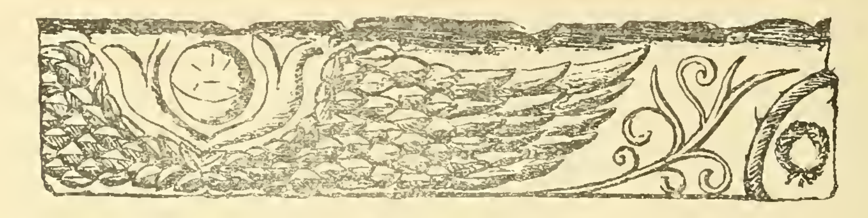


Fig. 7.

cupe la même place que notre globe solaire. Ici toutefois ce symbole est plus détaillé et comprend, outre les rayons intérieurs qui en indiquent la nature, le croissant lunaire qu'on rencontre fréquemment associé au disque solaire dans l'imagerie phénicienne. (1) Quant aux uræus primitives, elles n'existent plus dans notre monument qu'à l'état de souvenir ; elles y sont remplacées par un motif végétal, en harmonie avec le caractère décoratif des ailes. Malgré cela, ces ailes conservent encore quelque chose de leurs dimensions anciennes, et rappellent moins directement des ailes d'aigle que sur la sculpture de Ba'albek. Comme pour souligner tout cela, le buste radié du soleil apparaît sculpté à droite de la porte d'entrée, sur un des blocs de la façade (2). Ce petit temple est évidemment d'époque romaine, ou tout au plus de la fin de la domination séleucide, et c'est à une période très peu antérieure qu'il convient de rapporter le linteau d'Oumm el-'Amad, publié par Renan (3) et utilisé par M. Dussaud dans ses notes de mythologie syrienne (4). Nous tenons donc, grâce à ces trois

(1) On a parfois contesté l'existence de cette association sur certains monuments de Phénicie ; mais ce n'est pas ici le lieu de discuter cette question, que j'étudierai dans une note suivante. L'image de notre linteau ne peut prêter à aucune discussion.

(2) Cf. *Al-Machriq*, 1911, *loc. cit.* pl. et le texte afférent. J'espère pouvoir un jour étudier de plus près ces restes intéressants.

(3) *Mission de Phénicie*, pl. 52.

(4) P. 13, note 6. Je remets à un autre travail la discussion du motif des « acolythes » dans lesquels M. Dussaud a vu, sans raison suffisante, le couple Azizos-Monimos.

monuments — Oumm el-ʿAmad, Šaḥîm et Baʿalbek, — les chaînons de l'évolution qui, en pays sémitique et syrien, aboutit à substituer la majestueuse figure du roi des oiseaux au symbole composite national. A l'époque romaine, cette substitution est déjà un fait accompli pour la numismatique : l'aigle y apparaît, — parfois pour la même ville, — non plus seulement comme type du revers, où il peut avoir bien des significations, mais comme décoration du fronton des temples, là même où nous trouvons aussi, soit un simple disque, soit le buste radié du soleil (1). C'est dans le courant de la même évolution, née au contact de la Grèce et achevée sous l'empire romain, qu'il convient de chercher l'origine des disques décoratifs des sarcophages et autres monuments funéraires de Syrie, disques que remplacent parfois des têtes d'Apollons ou des bustes radiés imprécis. Toutes ces figures, comme l'aigle, restent bien des équivalents plus ou moins déformés de l'antique disque ailé, mais ils en ont perdu pour toujours le sens emblématique originel (2).

(1) On retrouve exactement la même évolution dans la numismatique punique, où l'aigle n'apparait d'ailleurs qu'à l'époque romaine, et le plus souvent, comme substitut du disque ailé des frontons de temples. Ce disque ailé lui-même y revêt les formes de transition les plus intéressantes (cf. Müller, *Numismatique de l'Ancienne Afrique*, II, p. 149 : III, p. 57, 95, 106, 107, 122, 156, etc). Même observation du reste pour d'autres régions orientales, peut-être même pour Tarse, dont l'aigle (celui-là même qui couronne l'édicule abritant Sandon-Héraklès) passe à son tour dans le fronton des temples (Hill, Catalog. Brit. Mus., *Lycaonia* etc.... pl. 33, n^os^ 2 et 3 , pl. 34, n° 11 ; pl. 35, n° 1).

(2) Je considère le passage du disque ailé au symbole de l'aigle, non comme un retour du symbole oriental à ses origines, non pas même comme une évolution purement naturelle du premier vers un type simplifié, mais bien comme une résultante directe de l'esthétique gréco-romaine sur la plastique religieuse de l'Orient. Graphiquement, ce passage a pu être fortement favorisé par les formes plus parlantes que le disque ailé avait revêtues à l'époque perse, ou même par un travail de transformation commencé assez tôt dans les pays occidentaux, où il avait été adopté comme sujet décoratif. (Cf. Furtwängler, *Antik. Gemmen*, pl. VI, n° 28 [t. II, p. 27] ; pl. XV, n^os^ 1 et 58 ; pl. LXIV, 1). Même tendance dans la glyptique *sabéenne* : cf. D. H. Müller, *Südarabische Altertümer i. kunsthistor. Hoffmuseum*, pl. XII, n^os^ 4 et 22. Voir également l'oiseau qui orne le plat d'un scarabéoïde, du VII^e^ siècle, trouvé à Sparte (*Annual of the British School at Athens*, XIII, 1906-1907, p. 76, b). Ce lent travail d'élaboration a pu rapprocher de plus en plus le monstre oriental d'un type simple et esthétique, dont nous avons observé la trace et la survivance dans les ornementations de Šaḥim et de

Est-ce à dire que nous puissions maintenant rapporter au symbole du disque ailé tous les aigles rencontrés en Syrie et en Palestine ? Nullement. Si pareille conclusion était fondée, la thèse de M. Cumont se simplifierait d'un coup, et notre tâche serait presque finie ; mais nous avons déjà vu combien l'on peut faire intervenir de facteurs primitifs pour expliquer la popularité du symbole de l'aigle dans ce pays à l'époque romaine. Même si l'on accorde à l'aigle de nos tombes syriennes un symbolisme beaucoup moins oblitéré que je ne le suppose, c'est à l'analyse archéologique de définir ce symbolisme dans chaque cas particulier. Une formule unique et uniforme ne peut plus suffire. Ainsi, pour revenir sur un des exemples cités par M. Cumont, — l'aigle de Qaṭûrah que ce savant a rapproché à la fois des aigles d'Hiérapolis et de Balkîs, et de la sculpture de Kara-Keupru, près d'Edesse, — rien ne me paraît moins prouvé que le caractère proprement funéraire et syrien de cette décoration tombale. Si nous n'avons pas affaire à une pure ornementation ou au dérivé atone ou simplement prophylactique du disque ailé, tout convie à voir dans l'oiseau l'*aigle romain*, dont nous avons déjà relevé l'existence sur des tombes de soldats, dans une région voisine de Qaṭûrah (1). Ce qui a pu induire à chercher dans cet aigle le messager du soleil et le porteur d'âmes, c'est la comparaison qui a été faite entre cette sculpture et celle de Kara-Keupru. Mais la présence d'un aigle dans cette dernière est contredite à la fois par la description de M. Pognon et l'excellente phototypie qu'il en a publiée. Si c'était un aigle, comment expliquer qu'on ne distingue rien de cet oiseau, *au-dessous* du niveau de ses ailes, à leur naissance ? Au fait, il ne pouvait rien y avoir, l'inscription et une cassure ancienne occupant cet endroit ; par contre, l'on distingue très nettement le trait horizontal accu-

Ba'albek ; mais il n'en reste pas moins vrai que personne n'a jamais songé à tirer l'aigle du disque ailé. Et cependant, remarquons-le dès maintenant, combien cette dérivation aurait été naturelle, si l'aigle, comme *symbole solaire*, remontait à une haute antiquité dans les pays sémitiques, ou même était simplement syrien d'origine !

(1) Il est peut-être utile de rappeler que ce monument est connu depuis longtemps. Cf. *CIG*, 4452 ; *Waddington*. 2699 ; *CIL*, III, 191. On trouvera dans l'ouvrage du P. M. Jullien, *Sinaï et Syrie*, p. 66, une bonne reproduction du monument : elle a été faite d'après une photographie, dont je possède une épreuve.

sant le bas d'un buste, et, dans le haut, des traces presque indubitables d'une tête et d'une haute coiffure. Comme l'a dit M. Pognon, c'est donc bien une *divinité ailée*, et non un aigle. Ces divinités ailées n'ont rien pour nous surprendre en Orient (1) ; d'autre part, nous savons, par les usages correspondants de Palmyre, que, dans les scènes de banquets, on aimait à reproduire les effigies des dieux, et précisément en buste. Nous pouvons donc, sans crainte, laisser de côté la scène funéraire de Kara-Keupru : elle n'a rien de commun avec celle de Qaṭûrah.

Ces considérations me dispensent d'insister sur les autres possibilités d'interprétation concernant l'aigle syrien (2). Tout ce que j'ai tenu à remettre en évidence jusqu'ici, au risque de paraître enfoncer une porte ouverte, c'est que l'aigle, en Syrie comme ailleurs, qu'il occupe le fond des niches sépulcrales ou le fronton des façades funéraires, ou même tout le champ des pierres tombales, ne peut, par lui-même, nous dire si on lui attribuait réellement un sens puisé dans la croyance à l'au-delà. C'est bien pour cette raison, en somme, que M. Cumont s'est vu obligé de tenir grand compte de la couronne, qui l'accompagne à Hiérapolis et à Balkîs, et de donner finalement à cet emblème une importance que rien ne justifie à mon sens et que je vais discuter dans un instant. Mais je veux auparavant reproduire ici le croquis d'une intaille qui m'est apportée au moment où j'écris ces lignes (3 février 1911). C'est un petit chaton de bague, de facture et d'époque romaine, portant, gravée en creux, l'image grossière d'un aigle stéphano-

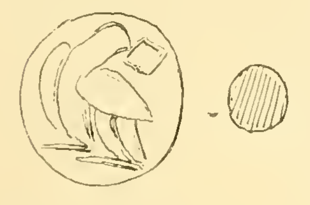


Fig. 3.

(1) Voir, en particulier, la divinité ailée hittite, de basse époque, découverte à Jérabis, non loin, par conséquent, du pays d'Edesse, où ces cultes anciens ont pu survivre jusqu'en pleine époque romaine : Perrot, *Hist. de l'Art*, IV, p. 808 (et 532) et Garstang, *The land of the Hittites*, p. 128, avec les références de la note 2.

(2) L'aigle est souvent associé à Zeus, cela va sans dire ; on le retrouve même, sur certaines monnaies, avec Zeus assimilé à *Yaho* ! (cf. Babelon, *Traité des monnaies grecques et romaines*, II, vol. 2, p. 655, pl. CXXIV, n° 5). Il apparaît aussi avec Aphrodite, même dans la numismatique syrienne. L'aigle de la fondation d'Antioche n'a rien à voir, ni avec l'aigle romain. ni avec l'aigle de n'importe quelle divinité grecque ou romaine ; cf. également l'aigle de la fondation de Tyr insulaire (Nonnus, *Dionys.*

phore. La provenance est la Haute-Syrie : Alep. Le sujet n'a évidemment rien de funéraire ; et cependant c'est bien l'aigle des tombes d'Hiérapolis que nous retrouvons sur ce petit « porte-bonheur ». Et cette représentation n'est pas isolée ; toutes les collections possèdent des objets semblables dont quelques-uns remontent assez haut (1), si bien, qu'on peut soutenir que l'aigle, susceptible en lui-même de tant de symbolismes divers, avait fini, en Orient comme en Grèce, par devenir un « allgemeines Glückszeichen » (2).

*
* *

Examinons maintenant de plus près les monuments du groupe Hiérapolis-Balkîs, où nous trouvons aigle et couronne.

Nous l'avons déjà vu, la couronne associée à l'aigle apparaît dans toute la Syrie et la Palestine, et cela même en dehors des monuments funéraires. Pourquoi lui attribuerions-nous ici une valeur qu'elle n'a pas ailleurs ? L'association aigle-couronne a parfaitement pu passer en bloc du temple ou des monnaies au tombeau et cela, à titre purement décoratif. D'autre part, rien n'est plus fréquent dans l'art funéraire *grec* et *romain*, que la couronne ou la guirlande (3) : que pourrait-il y avoir de spécifiquement sémitique dans ces éléments décoratifs, qu'on retrouve partout à l'époque où nous reportent les représentations tombales syriennes ? Remarquons, au surplus, que, dans la groupe Hiérapolis-Balkîs, la couron-

XL, 495, 528). Faut-il rappeler qu'on peut parfois avoir affaire à un simple rébus (cf. Cahen, s. v. *Sepulcrum*. Diction. Daremberg. p. 1222) qui, en pays syrien, devait être singulièrement favorisé par la fréquence du n. pr. Ἄετος = Νεσραῖος (cf. Milne, *Greek inscript.*, Catalog. gén. du musée du Caire. n° 9283. p. 35 : Botti, *Catal. du musée d'Alexandrie*, p. 189) ?

(1) Furtwängler, *op. cit.*, pl. XII, n° 28 (Corinthe, égyptisant) ; pl XLV, n° 62 (époque gréco-romaine).

(2) Schwarz, *Mensch u. Tier im Aberglaub.*, p. 31-33, d'après Gruppe, *Griechische Mythol.*, II, p. 793, note 5.

(3) Rien de plus vulgaire dans la Syrie romaine, notamment à Sidon, que la petite nefe's au sommet enlacé d'une couronne plus ou moins élégante. — Sur les « rosalies », cf. un article de M. Perdrizet, *Bullet. corresp. hellén.*, 1900, p. 290.

ne n'accompagne pas toujours l'aigle : c'est donc qu'elle a pu s'adjoindre accidentellement à l'oiseau, comme motif indépendant, au gré du lapicide et suivant la place dont il disposait (1). Enfin, et j'insiste sur ce point en renvoyant le lecteur aux figures publiées par M. Cumont, il est invraisemblable, graphiquement, que dans les stèles de Balkîs, l'objet qui surmonte l'aigle et la corbeille soit une couronne : le n° 12, tout au moins, montre clairement une guirlande, infléchie en son milieu et soutenue à ses deux extrémités par des tenons en saillie sur le champ de la stèle (2). Guirlandes à Balkîs et couronnes à Hiérapolis, nous restons donc toujours dans la banalité des décorations funéraires gréco-romaines : l'aigle s'isole complètement, la ciste mystique redevient un vulgaire panier (3), et nous n'avons plus d'autre recours que la sculpture de Frikyâ pour ressouder les motifs que l'analyse oblige à disjoindre. C'est là, en effet, que M. Cumont a dû faire porter l'effort principal de son exégèse iconographique pour la Syrie, et c'est là que nous devons le suivre pour dissiper ce qui nous paraît un simple malentendu.

Pour bien saisir la raison qui, dans cette exégèse, a élevé la couronne au rang d'un élément essentiel, il faut rappeler que, d'après M. Cumont, « les religions orientales se représentaient volontiers la vie comme un combat, dont le juste sort victorieux ; l'immortalité est un triomphe obtenu sur les puissances du mal, qui sont les auteurs à la fois de la mort et du péché (p. 144).... La couronne sculptée sur les tombes syriennes est celle que ceignaient les âmes victorieuses parvenues jusqu'aux astres » (p. 145). Il fallait donc qu'un monument plus explicite que ceux d'Hiérapolis et de Balkîs vînt montrer que la couronne était bien ce symbole de victoire. M. Cumont a cru le découvrir dans le tombeau de Frikyâ, où il a

(1) Le caractère ornemental et arbitraire de ces figures apparait au mieux dans la stèle de Sachau, à laquelle nous avons déjà fait allusion (cf. *supra*, p. 6).

(2) Puchstein, *op. cit.*, p. 399, n'a pas hésité à y voir également une guirlande.

(3) Le socle qui le supporte est une réduction atrophiée, un résidu de la colonne-piédestal des stèles funéraires helléniques et anatoliennes. Cf. Pfuhl, *Das Beiwerk auf den Ostgriechischen Grabreliefs* : Jahrb. d. deutsch. archæolog. Inst., 1905 (XX), p. 52-54. On peut voir, dans le même article, p. 61, combien le sens primitif de ces symboles s'était oblitéré dès l'époque hellénistique. A Chypre même, on a trouvé des *calathos* en pierre destinés à figurer sur de petits socles semblables.

trouvé « développé et complété le symbolisme dont les monuments précédents ne nous donnaient pour ainsi dire qu'une image en raccourci. » Je continue à citer :

« Au-dessus de l'orifice du sépulcre, au milieu du cintre et taillé dans le roc qui surmonte l'entrée, est sculpté un buste — évidemment celui du défunt — dans une couronne de feuillage. Immédiatement au-dessous vole un aigle, dont la tête, qui faisait saillie à l'extérieur, est brisée, mais dont le corps est resté accroché à la voûte du caveau. A gauche, une Victoire ailée tient à deux mains une couronne qu'elle tend vers le personnage du centre. A droite, une large figure ronde ne peut être qu'un masque du Soleil. Si nous devions interpréter isolément cette singulière composition, nous dirions que le mort, couronné par la Victoire, est porté au ciel par un aigle sous la protection du Soleil. » (p. 133-134)

J'ai été, je l'avoue, quelque peu impressionné par cette ingénieuse interprétation : tous les éléments parlants semblent s'être donné rendez-vous dans cette sculpture funéraire *sui generis*, qui avait jadis vivement excité ma curiosité, quand je la vis pour la première fois dans l'ouvrage de Butler (1). Avant même d'avoir parcouru les pages consacrées par le savant américain à décrire l'intérieur du monument, cette grande figure ronde, que M. Cumont tient pour un masque du Soleil, m'était apparue comme la face de la Lune, et mon impression ne fit que s'accroître quand, poursuivant ma lecture, je constatai, parmi les images divines tapissant les parois du caveau, la présence d'une divinité coiffée d'une mitre surmontée du croissant renversé (2). Mais cette impression ne pouvait résister à un examen attentif des réalités. Malgré le diagnostic de M. Butler qui, sur ce point, me semble avoir égaré M. Cumont, malgré les dimensions exagérées de la figure, cette face mi-souriante, mi-grimaçante, ne peut être ni celle du Soleil, ni celle de la Lune : c'est un simple masque gorgonien, grossière décoration destinée à remplir le champ resté libre à droite du buste. J'en appelle encore au témoignage des monuments funérairs syro-palestiniens d'époque romaine, où ce vulgaire apotropaion tient parfois une place si proéminente qu'on est tenté d'y chercher autre chose, exactement

(1) *American archæological expedition to Syria. Architecture*, p. 281.

(2) Butler, *op. cit.*, p. 282-283. Je partagerais les réserves de l'auteur, si son simili était plus net.

comme l'ont fait MM. Butler et Cumont. Qu'il me suffise de renvoyer au premier sarcophage qui me tombe sous la main, dans les ouvrages tant de fois cités (1): tout est traité de la même façon, la chevelure surtout qui, sur la tombe de Frikyâ, a pu faire penser aux mèches flamboyantes données si souvent aux divinités solaires de Syrie (2).



Fig. 9.

Rien n'oblige, en second lieu, à admettre que le sculpteur ait réellement voulu représenter l'âme du défunt portée par l'aigle : le buste et l'oiseau sont deux sujets indépendants, quoique matériellement rapprochés dans cette sculpture. La comparaison, très judicieuse, faite avec l'aigle en saillie d'un temple du Ḥaurân prouve précisément que, sur la voûte d'entrée de notre caveau, comme sur le linteau de Sîʿa (3), l'aigle est le substitut atone du Soleil-disque ailé et non le conducteur d'âmes qui lui ramènera au ciel l'âme du défunt. Nous n'avons pas besoin d'insister, après tout ce que nous avons dit sur l'équation aigle = disque ailé = Soleil, et sur la place que ces symboles occupaient dans les monuments les plus variés de la Syrie et de la Palestine.

Reste la victoire couronnant le défunt : mais que peut-on imaginer de plus gréco-romain que cette figure qui a, pour ainsi dire, fait le tour du monde ? Et il ne faut pas le perdre de vue en l'espèce : notre caveau est intérieurement tout recouvert de statues divines gréco-romaines, ici bustes d'Hélios (4) et de Séléné, là images en pied d'Athéna et de Dionysos. Il y

(1) Schumacher, *Northern ʿAjlûn*. p. 68. sarcophage d'Oumm-Keis.

(2) Il ne faudrait pas chercher à sauver la situation en soutenant que, même ici, nous avons un masque du Soleil : il faut tout simplement avouer que ces décorations étaient souvent estropiées dans l'industrie funéraire courante de la Syrie et de la Palestine. N'oublions pas d'ailleurs, que le Soleil, en Orient, se présente ordinairement la tête radiée ou au moins nimbée.

(3) De Vogüé, *Syrie Centrale*, *Architect.*, I, pl. 3. La rosace, qui, sur ce linteau, semble également portée par l'aigle, est une pure décoration dérivée, si l'on veut, du disque solaire, mais séparable de l'oiseau, et d'autant plus tautologique, en l'espèce, que l'aigle, par lui-même, remplace le disque ailé tout entier. Corriger dans ce sens l'interprétation de M. Dussaud, *op. cit.*, p. 22.

(4) Remarquer que le buste est radié.

a même un Hermès psychopompe, qui, à lui seul, suffirait amplement à écarter l'aigle psychopompe de la décoration extérieure. Pour un archéologue familiarisé de longue main avec l'art syrien, tout cela ne peut être que de la symbolique gréco-romaine (1), traduite gauchement par un sculpteur syrien et vide de tout sens sémitique.

Le recours à l'art funéraire de Palmyre, loin de prévaloir contre cette conclusion, la confirme plutôt et dans une mesure qui me paraît décisive ; car, s'il y a quelque chose de fondé dans la thèse « *Orient oder Rom* », c'est précisément le fait de l'influence, non pas orientale, mais *hellénique* de l'Orient sur l'Occident romain. Pour les hautes époques de l'antiquité, on devine, sans pouvoir très souvent les préciser, les multiples influences que les civilisations orientales, plus avancées, ont pu, de proche en proche, exercer sur le monde occidental ; encore faut-il désormais faire une large part aux influences réciproques et aux chocs en retour, que les découvertes de Crète mettent de jour en jour en évidence. Mais, à partir du moment où la Grèce historique et sa province orientale immédiate, l'Asie Mineure, ont atteint l'indépendance culturelle, c'est bien plutôt l'Orient, décadent et désormais passif, malgré la renaissance assyrienne, qui reçoit de plus en plus, quitte à retourner, avec son empreinte, les éléments empruntés et démarqués (2). On n'estimera peut-être jamais à sa vraie valeur tout ce que la Syrie doit à l'esprit hellénique dans l'ordre intellectuel. Il est très facile de dire, par exemple, qu'à Antioche ou à Palmyre, le fond de la culture resta sémitique, comme la langue qui en était le véhicule

(1) Butler, *loc. cit.*, insiste de son côté, sur le caractère foncièrement grec de l'art des sculptures dans ce caveau.

(2) Aujourd'hui encore, le spectacle se renouvelle, exposant périodiquement aux yeux de l'histoire l'impuissance, presque foncière, d'une régénération orientale et la force d'expansion culturelle des races occidentales. Il n'est rien de plus caractéristique à cet égard, que ce que nous voyons se passer sous nos yeux dans le domaine des lettres arabes. Des masses d'idées empruntées, souvent textuellement, à des auteurs occidentaux, font retour en Europe sous la forme de publications arabes et y produisent sur nos « scholars » modernes l'impression de travaux originaux et de première main. Qu'il me suffise de citer, sans nommer ses traducteurs, l'Histoire de la civilisation musulmane de Jirji Zaidân, un Syrien pur sang, établi en Egypte, et directeur d'une des revues arabes les plus répandues.

journalier : on se rapelle que Nöldeke (1) a rompu sur ce point une vigoureuse lance avec Mommsen, qu'il n'a d'ailleurs pas réussi à convaincre ; mais ce fond devrait plutôt s'appeler bas-fond, car c'est surtout dans les sphères élevées de la pensée et de l'art que l'influence grecque se manifesta en Syrie (2). Les mêmes observations s'appliqueraient facilement, quoique à un moindre degré, à la romanisation du même pays.

Pour en revenir à l'art palmyrénien, M. Cumont trouve que les Victoires ailées du caveau qu'il cite (p. 143), « sont debout sur des sphères célestes et soutiennent de leurs deux mains élevées les bustes des défunts peints dans des médaillons qui remplacent des couronnes. » Mais ces sphères sont de purs motifs décoratifs hellénistiques et n'ont rien du sens astrologique ou mystique qu'on leur attribue tacitement, pas plus que le disque ailé, par exemple, n'a été pour le sémite l'expression raccourcie d'un système cosmique quelconque. Quant aux médaillons, ils ne représentent pas plus des couronnes que les guirlandes de Balkîs. Il me suffirait de renvoyer de nouveau, sans le reproduire, à un sarcophage du Jaulân(3), publié par M. Schumacher, où nous avons à la fois, médaillon, Victoires ailées et palmes, mais où évidemment tous ces détails ornementaux reproduisent servilement des patrons gréco-romains. Il faut d'ailleurs reconnaître que les Victoires de Palmyre tiennent réellement de petites couronnes, une dans chaque main : on les distingue dans la fig. 29 de M. Cumont, et beaucoup mieux, p. 15 d'*Orient oder Rom* de M. Strzygowski ; mais c'est là un trait hellénique de plus (4) et non l'indice d'un symbo-

(1) *ZDMG*, t. 39 (1885). p. 331 seq.

(2) Nöldeke avait fait valoir, contre Mommsen, l'existence, en Syrie, d'une littérature indigène originale et ancienne, dont il nous reste d'ailleurs très peu de traces ; mais il n'a pas suffisamment dit, à ce propos, tout ce que la littérature syriaque que nous possédons, et, par elle, la littérature arabe, doit aux œuvres grecques de l'antiquité.

(3) Schumacher, *Jaulân*, p. 85.

(4) Dom Leclercq, s. v. *Anges*, col. 2114 du *Diction. d'Archéol. chrét.*, a déjà dit, à propos des courennes, que ces Victoires palmyréniennes ont conservé comme un dernier reflet de l'âge classique. — Si l'on veut voir des Victoires *romaines* du même type, on n'a qu'à ouvrir un recueil numismatique : pour la Syrie, je recommanderais surtout les monnaies de Béryte, notamment celles que Lajard a fait figurer dans ses *Recherches sur le culte de Vénus*, pl. XXV, 2-3, et I, 9 : tout, dans ces façades de temples. est occidental, d'ordonnance et de décoration.

lisme eschatologique spécifiquement syrien ou sémitique. Au reste, ces médaillons seraient matériellement des couronnes, comme sur les compositions presque identiques d'Alexandrie ou de Munich publiées par M. Strzygowski (1), que rien ne changerait. Tout, dans ce somptueux caveau est d'imitation grecque, et M. Strzygowski ne me paraît pas avoir exagéré en disant que, sauf quelques exceptions, la masse des Palmyréniens ne devait probablement pas comprendre grand'chose à ces peintures étrangères à leurs conceptions et à leurs goûts (2).

Un raisonnement semblable s'appliquerait aux tessères de Palmyre, sur l'une desquelles, à la suite de M. Dussaud, M. Cumont croit reconnaître un aigle funéraire, qu'il compare à celui de Qaṭûrah : .... « Le défunt, en grand costume, est étendu, accoudé sur sa couche, et au-dessus de lui un aigle tient une palme dans ses serres » (p. 131). De fait, ces représentations ne sont pas rares à Palmyre ; on peut même ajouter, à propos de celle que cite M. Cumont, que l'aigle y porte une couronne au bec et semble presque la poser sur la tête du personnage étendu (3). Cet aigle se rattacherait donc graphiquement à la majorité des aigles que nous avons étudiés jusqu'ici, sur les temples ou sur les tombeaux. Mais voici, pour couper court à la discussion, une autre tessère palmyrénienne, dont j'emprunte la description au recueil de M. Lidzbarski (4) : personnage étendu comme ci-dessus ; à gauche un personnage plus petit portant une coupe et un vase ; au-dessus du premier, buste d'un dieu lunaire au croissant. Si nous supposons cette tessère funéraire (5), voilà donc un dieu figuré en buste comme la divinité ailée du tombeau de Kara-Keupru (6) ; par suite, l'aigle des autres tessères, s'il n'est pas un simple ornement, doit être le Soleil ou son symbole, ce qui revient au même ;

(1) *Bulletin de la Société Archéolog. d'Alexandrie*, n° 5, 1902, p. 7 et 8.

(2) *Orient oder Rom*, p. 25.

(3) Voir la gravure, dans la pl. 12, n° 127, de *Syrie Centrale, Inscrip. sémit.* (de Vogüé), et comparer Strzygowski. *Orient oder Rom*, p. 11.

(4) *Ephemeris f. semitische Epigraphik*, III, pl. V, n° 1.

(5) Le caractère universellement funéraire des tessères trouvées à Palmyre est loin d'être établi ; mais ce n'est pas le lieu de revenir sur ce sujet controversé.

(6) Cf. *supra*, p. 26.

mais dans tous ces cas, il n'y a aucune raison de faire intervenir la théorie eschatologique. La conclusion est obvie : en Syrie, comme ailleurs, on ornait les monuments funéraires d'images ou de symboles divins, au choix des défunts ou des survivants ; aussi souvent peut-être, ce choix devait être laissé au goût et à la fantaisie du sculpteur ou du fabricant(1). Tout ce que l'on peut tirer des tessères palmyréniennes qui figurent l'aigle, c'est que cet oiseau y était devenu, comme dans le reste de la Syrie romaine, le substitut emblématique du Soleil. Mais le doute n'a jamais porté sur ce point, tout au contraire (2) ; et il aurait été étrange qu'une métropole aussi hellénisée que Palmyre eût été soustraite aux influences qui, des rives de l'Euphrate aux confins de la Palestine, avaient si profondément pénétré l'art religieux des Syriens.

*
* *

Il nous semble donc suffisamment établi qu'aucun des monuments étudiés par M. Cumont au début de son mémoire, n'appuie réellement son

---

(1) La divinité lunaire apparait dans d'autres monuments funéraires de Syrie, en particulier, dans le tombeau de Ktellâta (Butler, *op. cit.*, p. 64–65), où elle occupe une petite niche du vestibule. On la retrouve aussi, bien entendu, sur les sarcophages à décoration figurée (p. ex. *ibid.*, p. 273). Rien n'oblige à croire que, dans tous ces cas, la Lune soit à considérer comme psychopompe ; et si on l'admettait, au nom des « théories chaldéennes » qui, parfois la donnent effectivement comme médiatrice à l'âme dans son ascension vers le ciel, il faudrait se résigner à voir passer sous la même enseigne tous les dieux et déesses de la Syrie.

(2) On trouvera dans les *Neue Beitraege zur Kunde Palmyra's* de Mordtmann Senior une assez riche collection de tessères palmyréniennes mettant l'aigle en relation avec le Soleil. Malheureusement, l'illustration de cet opuscule n'a pas été aussi complète que l'aurait voulu l'auteur ; et il sera bon de contrôler ses descriptions par celles de Burton et Drake, *Unexplored Syria*, II, p. 240 seq. Ces deux voyageurs avaient vu la collection Mordtmann, à Palmyre même, avant qu'elle n'eût passé dans les mains de ce dernier. Comme spécimens particulièrement intéressants, on peut citer le n° 12 (= Burton, p. 242), qui montre l'aigle et le Soleil comme sur l'autel du Capitole, et le n° 32 qui rapelle l'aigle de Nisibe. — Quant à l'aigle de la collection Simonsen, signalé par M. Dussaud, *op. cit.*, p. 65 note, il figure sur un chapiteau minuscule offrant une ressemblance assez étroite avec le chapiteau dit « nabatéen », dont la caractéristique est un

sentiment sur l'origine *syrienne* de l'aigle funéraire « psychopompe » d'époque romaine. Et cependant, il faut le reconnaître, le groupe Hiérapolis-Balkîs reste singulièrement frappant, même isolé des décorations qui paraissaient en fournir l'explication et que nous avons dû écarter. Si les aigles, ornant les entrées des caveaux ou les tympans des frontons, sont peu saillants dans leur symbolisme multiforme et atrophié, on a peine à croire que ceux qui occupent tout le champ de la stèle ne soient pas là pour nous retracer, en quelque manière, le sort réservé aux défunts au-delà de la tombe. Quoi de plus expressif, je dirais presque de plus touchant, que les deux aiglons du caveau de Balkîs (Cumont p. 123)! Ne dirait-on pas que, dans leur association en un même cadre, ils veulent nous dépeindre l'immortalité bienheureuse de Φάλαδος et de Ζοώρας, de ces deux frères, peut-être jumeaux, dont ils nous retracent aussi la vie éphémère, *et in morte non separati* (1) ! De fait, on ne peut nier qu'il y ait ici une intention bien explicite d'attribuer un aigle à chacun des deux frères, et c'est peut-être dans ce sens qu'on pourrait chercher l'explication la plus naturelle du choix de cet oiseau comme substitut des morts. M. Cumont ne le conteste pas ; il rappelle même, avec M. Weicker (2) « combien a été répandue chez tous les peuples du bassin oriental de la Méditerranée l'idée que l'essence ou l'être qui animait l'homme, s'échappait du cadavre sous la forme d'un oiseau, surtout d'un oiseau de proie » (p. 146). Mais il considère cette conception comme une simple survivance à l'époque romaine, car les textes disent que l'âme « est emportée par ce rapace, non pas qu'elle se métamorphose en lui ».

Pour ma part, étant donné l'âge et le caractère de nos monuments, je ne parviens à y découvrir la trace certaine d'aucun symbolisme défini,

---

évidement central, au haut duquel se détache un ornement sommaire en saillie. Malheureusement, la reproduction de ce morceau dans *Skulpturer og Indskrifter fra Palmyra*, pl. XVI, est à trop petite échelle, et l'on ne peut se prononcer avec assurance sur un point qui aurait un si vif intérêt pour l'histoire de l'architecture en Orient.

(1) Remarquer que Ζοώρας = ܙܥܘܪܐ = *Petit*, nom propre qu'on devait facilement donner aux Benjamins des familles nombreuses.

(2) *Der Seelenvogel i. d. antik. Literat. u. Kunst*, 1902. Voir aussi maintenant, du même auteur, l'article *Seirenen* dans le *Lexikon* de Roscher.

quel qu'il soit. Je n'y trouve que la persistance inconsciente d'une décoration funéraire, dont le sens primitif s'est tellement effacé que l'aigle en est venu à remplacer l'image d'un défunt, qu'on n'a pas voulu sculpter. Sur ce point, les monuments de Balkîs sont tout à fait instructifs et décisifs : il est bien visible, en effet, que ces petites stèles rapportées devaient exister, toutes prêtes et par douzaines, dans l'atelier du marbrier ; il y en avait qui figuraient l'aigle seul, d'autres la corbeille seule, d'autres l'aigle et la corbeille réunis. C'est là qu'allaient faire leur choix les pauvres qui ne pouvaient songer à faire décorer du portrait de leurs défunts les pierres tombales qu'ils érigeaient à leur mémoire ; après cette dépense, déjà bien grosse d'ailleurs, il ne leur restait plus qu'à faire graver la petite épitaphe. Quant aux sculptures pariétales du caveau de Balkîs, le mélange même des bustes et des deux emblêmes indique encore plus clairement que l'aigle et la corbeille tenaient lieu des bustes qu'on n'avait pas voulu y sculpter : l'un et l'autre sont donc incontestablement des « nefesh » commémoratives de la personnalité des défunts, mais pas autre chose. Dans ces conditions, que peut-il rester, comme valeur symbolique propre, au motif de l'aigle ? Ce n'est donc pas, pour en finir avec tous nos monuments funéraires syriens, ce n'est pas à l'aigle, comme symbole ou équivalent du dieu solaire que s'adresse la prière exprimée hiéroglyphiquement sur la stèle de Birédjîk (Cumont, fig. 5) : l'oiseau y figure tout simplement le défunt lui-même (1), et il est plus que probable qu'il s'y trouvait déjà sculpté lorsqu'on l'a accosté de ces deux bras humains en surcharge, et qu'on y a gravé la formule fataliste οὐδεὶς ἀθάνατος, qui jure si étrangement avec le recours à la protection divine qu'ils sont censés symboliser.

Mais, dira-t-on, si cet aigle, ainsi dépouillé de toute valeur symbolique, n'est plus qu'un exposant muet de personnalité, quel est donc son caractère primitif, et pourquoi le trouve-t-on non seulement dans la Haute-

(1) A Rome on retrouve exactement le même fait : quelle qu'ait été la signification primitive de l'aigle qui apparait sur les sarcophages, cet oiseau occupe souvent dans les médaillons la place qu'occupe ailleurs, dans des médaillons semblables, le buste des défunts. Comme les stèles de Balkîs, ces sarcophages, quoique d'un prix plus élevé, étaient le plus souvent fabriqués d'avance et attendaient des acquéreurs.

Syrie, mais encore dans le reste de la Syrie et en Palestine, d'où il a même gagné l'Arabie ?

A proprement parler, il ne m'appartiendrait pas de répondre à cette question. J'avoue que j'ai même longtemps hésité à l'étudier pour mon compte, intimement convaincu que les éléments archéologiques d'une solution adéquate du problème font encore défaut. Mon but était avant tout de montrer que l'universalité géographique du motif plastique de l'aigle, jointe à la multiplicité de son symbolisme originel et à la variété de son emploi funéraire dans les pays syriens, à l'époque romaine, interdisent, jusqu'à preuve évidente du contraire, de chercher dans les monuments d'un âge aussi récent la contre-partie archéologique des doctrines eschatologiques si brillamment étudiées par M. Cumont. La thèse de l'éminent savant pourrait rester vraie pour d'autres raisons, et nous savons déjà que, dans sa pensée, les monuments dont nous n'avons pu accepter le témoignage, même après en avoir sensiblement augmenté le nombre, n'intervenaient qu'à titre interprétatif ou confirmatif, non comme point de départ. Peut-on toutefois déterminer dans quelle mesure et dans quel sens il conviendrait maintenant de continuer à appeler *syrien* l'aigle funéraire qui, du moins, dans les scènes d'apothéose où il est évidemment psychopompe et même solaire, semble plonger par des racines profondes dans la symbolique orientale ? Au fond, c'est la question d'origine qui se dresse tout entière, et il ne s'agit plus seulement d'une nuance onomastique : on peut parfaitement adopter l'appellation commode de *syrien* pour un symbole qui a eu sans conteste sa période de vogue en Syrie, on pourrait même, à la rigueur, concéder que c'est peut-être dans ce pays, confluent de tous les syncrétismes, que le type propre à l'apothéose romaine a trouvé une de ses expressions tardives, sinon son modèle intégral et primitif : mais M. Cumont affirme si nettement que cette conception de l'au-delà qu'il étend, sans hésiter, aux simples mortels, remonte tout entière à la haute antiquité sémitique, qu'on se demande invinciblement quelle est la valeur probante de ses arguments et s'il faut le suivre sans restriction. On m'excusera d'exprimer rapidement mon sentiment sur ce point, en restant d'ailleurs toujours sur le terrain iconographique.

*
* *

Tout ce qui sort de la Syrie n'est pas nécessairement syrien d'origine ; pareillement tout ce qui sort d'un pays sémitique — à supposer qu'il en sorte réellement — n'est pas nécessairement sémitique. Si banal qu'il soit, ce principe peut être facilement perdu de vue lorsqu'on s'attaque aux problèmes des origines orientales. Quelle qu'ait été l'influence de la Syrie sur Rome, de l'Orient sémitique sur l'Occident, j'estime, pour ce qui concerne l'aigle, qu'il faut encore s'en tenir à la prudente réserve de M. Dussaud. Malgré ses recherches minutieuses — et M. Cumont s'y réfère avec une sympathie marquée — l'auteur des *Notes de Mythologie syrienne* n'a pu découvrir aucun monument, aucun texte sémitique de haute époque considérant l'aigle comme attribut du dieu solaire (1). Pour poursuivre l'union de l'aigle et du Soleil au-delà de l'époque hellénistique, l'érudit français a dû d'abord passer le détroit et fouiller dans la numismatique bâtarde de l'île de Chypre : au-delà du V^e^ siècle, plus rien. Scrutées à leur tour, les séries monétaires de Tarse, d'ailleurs moins anciennes, n'ont abouti, elles aussi, qu'à montrer un fait, tout à l'encontre du système de M. Cumont, à savoir l'intrusion progressive de l'aigle de Zeus au lieu et place des symboles des Ba'als plus ou moins solarisés. M. Dussaud va même si loin, qu'il n'hésite pas à terminer son enquête par cette déclaration décourageante : « Des légendes, antérieures ou postérieures à l'évènement, ont pu faciliter le rapprochement de l'aigle et du dieu solaire : elles n'ont eu qu'une importance infime » (p. 18).

Parmi ces légendes antérieures, M. Cumont, nous l'avons vu, a rappelé, en y insistant particulièrement, le vieux mythe babylonien d'Etana, dont les cylindres nous ont conservé un souvenir plastique (2). C'est là

(1) P. 15-16. M. Dussaud avait été précédé dans ses recherches par M. Bérard, l'auteur de l'*Origine des cultes arcadiens* (1894), p. 193, qui toutefois aboutissait, sur ce point particulier, à des conclusions diamétralement opposées et d'ailleurs insoutenables.

(2) Déjà Scholz, *Goetzendienst u. Zauberwesen bei d. alt. Hebraërn* (1877), p. 148, avait explicitement rattaché l'aigle des Ba'als solaires à celui d'Etana, dont le mythe

qu'il a retrouvé « l'origine du type hiératique qui aboutit à celui de l'apothéose romaine » (p. 139) (1). Il a même republié à cette occasion un beau cylindre (2), où l'on voit le héros Etana, assis, comme les empereurs romains, sur le dos d'un aigle « à tête de lion » et porté par lui dans les airs. En ce faisant, M. Cumont a évidemment voulu rattacher par quelque endroit l'aigle funéraire syrien lui-même à la haute antiquité : « L'emploi de l'aigle comme symbole sépulcral d'immortalité, dit-il, est probablement fort ancien en Syrie » (p. 146). Peut-être, mais ce n'est certainement pas le mythe d'Etana qui en fournit la preuve. En bonne archéologie, les coïncidences graphiques ne signifient rien par elles-mêmes ; il faut qu'on puisse dégager les mêmes conceptions fondamentales d'un même type plastique. Il est vrai, le serpent joue aussi dans le mythe d'Etana un rôle plus ou moins comparable à celui des serpents qui décoraient le bûcher d'Héphaistion. Coïncidences fortuites encore, qui reposent sur l'universalité mondiale de l'opposition entre le serpent et l'aigle, entre le type des reptiles et celui des oiseaux. Au demeurant, le serpent ne joue aucun rôle dans le type de l'apothéose impériale. A rapprocher ainsi des éléments dont on ne distingue pas clairement les attaches mutuelles, on risque d'identifier des faits très disparates d'origine, et je ne vois pas ce qui pourrait nous empêcher, pour résoudre d'un coup le problème, de tout rapporter, par exemple, à l'antique symbole oriental du disque ailé qui, jusqu'à l'éqoque romaine, nous offre invariablement une

---

venait à peine d'être révélé par les retentissantes découvertes de G. Smith. Plus tard, M. Cumont lui-même avait une première fois tiré parti de ce rapprochement et dans le même sens que dans son mémoire actuel (cf. *Festschrift für Benndorf*, p. 295).

(1) Voir encore, p. 140 : « Il serait difficile de refuser aux anciens Chaldéens la priorité de l'invention du type artistique qui devait se perpétuer jusqu'aux Romains. »

(2) On trouvera une excellente reproduction de ce cylindre dans l'ouvrage de Gressmann, *Altorientalische Texte u. Bilder...*, II, (1909), p. 110. Il est impossible de savoir si, comme le pense M. Cumont, le personnage assis devant l'aigle est réellement Šamaš ; par contre, il paraît certain que cette figure, sur ce cylindre, a été ajoutée après coup. On a d'autres exemples de ces interpolations sur les cylindres : voir , p. ex., Furtwängler, *Antik. Gemmen.*, pl. I, 6 et le texte afférent. Mais il n'en reste pas moins vrai que le Soleil peut figurer dans les scènes relatives à Etana : voir Maspéro, *Hist. anc.*, I, p. 699, où un astre rayonnant fait pendant au croissant lunaire.

paire de serpents associée à un oiseau fabuleux (1). Tout ce que l'on entrevoit aujourd'hui du sens attaché par les Babyloniens au mythe d'Etana, c'est qu'il symbolisait la reconnaissance de la royauté humaine par les puissances du ciel. La divinisation des rois terrestres après leur mort, apparaîtra d'autant moins le thème direct de ce mythe, que le poème de Gilgameš met notre héros parmi les habitants de l'Arallu (2), et que les monarques babyloniens se faisaient adorer de leur vivant même. M. M. Jastrow J[r], auquel nous devons la plus récente étude sur le sujet (3), va même si loin, qu'il trouve, dans la forme littéraire sous laquelle le mythe nous est parvenu, un apologue moral destiné à enseigner que l'homme ne doit point prétendre à l'immortalité divine ! Bref, pour tirer de cette légende babylonienne, dont le caractère composite et imprécis a été souvent mis en évidence, un sens tout à fait net et assuré, il faudrait posséder, non pas quelques cylindres de plus, mais des versions plus anciennes et plus complètes que les pauvres fragments qui nous en sont restés (4). Au

---

(1) En Egypte, pays d'origine de ce symbole, l'opposition de l'oiseau et du reptile n'y serait pas aussi marquée ; mais l'exégèse populaire l'aurait certainement grossie en Syrie, si l'aigle, comme symbole solaire, remontait à une haute antiquité : les uræus paraissent comme emprisonnées par l'oiseau-disque.

Quant au serpent du roman d'Alexandre (Cumont, p. 135 et 140), on ne saisit pas en quoi il est l'adversaire de l'aigle. Même s'il était avéré que ce roman, *avec tous ses détails*, remonte à un original d'époque hellénistique, on ne voit pas davantage pourquoi il serait plus babylonien que grec. (Cf. I. Friedländer, *Alexanders Zug nach dem Lebensquelle u. d. Chadhirlegende*, dans *l'Archiv f. Religionswiss.*, XIII, p. 161 seq., surtout 195-198.)

(2) *Keilinschr. Bibl.*, VI, 1. p. 188, ligne 45. Ce trait est peut-être une raison sérieuse de reconnaitre dans la personnalité mythique d'Etana, une des deux faces du dieu de la lumière. Cf. Lehmann-Haupt, Βηλιτανᾶς *und* Βεληтάρας dans *Oriental. Stud. Theod. Noeldeke gewidmet*, II, p. 1000.

(3) *Journal of the Americ. Orient. Society*, 1910, p. 101-129.

(4) On ne peut nier, il est vrai, que la multiplicité de ces fragments n'ait déjà permis de fixer quelques-uns des traits du mythe ; on peut même admettre que leur contenu moral a passé dans le folk-lore perse (cf. les références de M. Jastrow, p. 128-129) ; mais l'aigle qui sert à ces nouvelles « aviations » dérive-t-il directement de la légende d'Etana, et ne faut-il pas y voir l'aigle céleste des religions perses ou plus simplement le type de l'être ailé le plus capable d'emporter les humains vers les espaces célestes ?

reste, par un heureux retour aux réalités tangibles, M. Cumont n'hésite pas à conclure lui-même : « On n'a aucune preuve qu'en Syrie cette légende ait été très accréditée » (p. 147). Mais alors pourquoi l'avoir rappelée avec tant d'insistance ?

Ce que nous disons des représentations du mythe d'Etana (1), on peut le répéter de tous les autres monuments babyloniens où se rencontre l'image d'un aigle simple ou double (2), ou de l'aigle associé au serpent (3). On a beau passer en revue tout le répertoire de l'archéologie figurée sémitique, on n'y trouve rien qui, pour l'aigle de l'apothéose, fournisse un point d'appui vraiment antique (4). Aussi bien, M. Cumont finit-

(1) Il faut d'ailleurs noter, à propos de ce mythe, un point important : des versions littéraires qui nous en ont conservé le souvenir, il résulte que l'aigle est plutôt mis dans un état d'opposition avec Šamaš lui-même, puisqu'il y fait l'office de tentateur contre la divinité. Quant à l'épisode figurant sur les cylindres, on n'en possède que des échos tout à fait indirects dans les sources cunéiformes, et l'on pourrait presque soutenir que, dans ces scènes graphiques, Etana ne *monte* pas vers le Soleil, mais *descend* chez des bergers. Voir dans H. Ward, *The seal cylinders of Western Asia*, 1910, p. 142-148, une galerie très variée de ces tableaux babyloniens ; cf. encore p. 106-7 et 407-8.

(2) Cf. Ward, *op. cit.*, p. 420, et 407-8 avec ses références. Il faut remarquer que l'oiseau perché sur un poteau, qu'on voit sur les Kudurrus, n'est pas sûrement un aigle. De Morgan le signale toujours comme « faucon ou aigle » ; Zimmern, *Leipziger semit. Stud.*, *II*, 2 (1906, p. 43), hésite entre « faucon et corbeau », en quoi il est suivi par Kugler, *Im Bannkreis Babels*, p. 154, qui y reconnait, avec lui, l'emblème d'une *déesse*, *Aruru*. L'aigle apparait d'ailleurs avec une autre *déesse*, *Bau-Gula* (Ward, p. 83). — Je ne dirai rien du cylindre Gressmann (*op. cit.*, p. 12), que Ward, p. 156, tient pour un faux.

(3) Cf. Ward, p. 419, où se trouve commodément résumé tout ce qui concerne le serpent. A noter en particulier, l'aigle héraldique de Lagaš (p. 34, fig. 72), étranglant un serpent dans chacune de ses serres : qui oserait définir le rapport possible entre ce tableau et le mythe d'Etana ? Tout au plus pourrait-on chercher une déformation de ce mythe dans un cylindre chypriote publié par Ohnefalsch (*op. cit.*, pl. CXXI, 8) ; mais si l'on y trouve l'opposition d'un oiseau et d'un serpent, l'oiseau ne porte personne. Au reste, le monument est une imitation de cylindre « syro-anatolien ».

(4) On ne voudra pas, je pense, voir des produits sémitiques purs dans les sujets fantastiques couvrant un des boucliers de l'Ida : on y trouve bien un oiseau énorme dominant le champ occupé par des serpents et divers motifs plus ou moins orientalisants ; mais pareilles compositions sont plutôt faites pour prouver combien profonde a dû être l'influence du monde occidental sur l'Orient, dès le VIII[e] siècle avant notre ère. — Je ne connais qu'un monument phénicien, où un oiseau, aigle ou épervier, a l'air

il par avouer loyalement qu'il est difficile de savoir pourquoi l'aigle en Syrie était l'oiseau du Soleil (p. 147). Mais s'il en est ainsi, on ne peut plus négliger le facteur étranger mis en vue par M. Dussaud, et il vaudrait mieux cesser d'appeler sémitique l'aigle funéraire qui, en définitive, ne se montre pas en Syrie avant l'époque hellénistique, au plus tôt. Ceci pourrait paraître, de ma part, une pure chicane de mots : il n'en est rien. L'aigle, je le répète, en dehors des représentations babyloniennes et de leurs dérivés directs (1), où il revêt d'ordinaire des formes composites et fantastiques, est un motif presque inconnu à l'art syrien proprement dit avant la conquête d'Alexandre. A Carthage aussi, nous l'avons vu, et dans toutes les colonies phéniciennes d'Afrique, l'aigle ne fait son apparition que fort tardivement, vers les débuts de notre ère. Sans doute, Carthage est loin de la Syrie; mais si l'aigle a eu l'importance qu'on lui suppose dans les préoccupations religieuses des Sémites anciens, nous en retrouverions sûrement quelque trace chez leurs congénères d'Afrique (2). En quoi donc, encore une fois, l'aigle funéraire de Syrie aurait-il le droit d'être appelé sémitique ? Le fait supposé d'avoir reçu asile dans les théories chaldéennes, qu'on enseignait dans les temples de la Syrie romaine, suffirait-il à lui conférer la nationalité *sémitique* ? Je ne le crois pas et voici mes raisons.

D'abord, je doute que les « théories chaldéennes, » si sémitiques

d'être mis en relation avec le symbole solaire : c'est le sceau d'Abiba'al (cf. Pietschmann, *Geschichte d. Phoeniz.*. p. 294) ; mais le style de cette intaille est tellement égyptisant et l'interprétation de l'ensemble tellement douteuse, qu'on ne peut en tirer aucun parti pour notre sujet. — Quant au cylindre babylonien publié par M. Toscanne (*Recueil de travaux relatifs à la philologie etc.*... 1908 (t. XXX). p. 133), on peut se demander d'abord si l'oiseau éployé est bien un aigle ; ensuite, s'il ne faut pas tout simplement y reconnaître un succédané purement décoratif du blason de Lagaš.

(1) Cf. l'aigle des cylindres syro-hittites, Ward, *op. cit.*, p. 268 seq.

(2) Cette lacune est d'autant plus frappante que l'imagerie punique, comme d'ailleurs la phénicienne, affectionne particulièrement la représentation de symboles divins ailés. Tanit elle-même y reçoit des ailes plus d'une fois. Voir encore la déesse léontocéphale de Siagu, dont le corps est enserré dans deux grandes ailes (Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit*, dans les *Notes et documents* publiés par la Direction des Antiquités en Tunisie, IV (1910), pl. III ; p. 44).

qu'elles fussent par plusieurs de leurs racines, aient constitué un enseignement sémitique pur et purement religieux. Il suffit de dresser l'état civil des théoriciens de ces doctrines pour voir que ceux-là même qui devaient être le plus sémites, parce que syriens de naissance, sont les plus sujets à caution, parce que grecs d'éducation et grands hâbleurs par tempérament ethnique. Leurs écrits, lorsqu'on peut les contrôler par ceux de leurs contemporains non sémites, sont assurément précieux, et l'ensemble de cette littérature cosmopolite est une mine où il restera toujours à puiser pour élucider les problèmes si embrouillés du syncrétisme oriental d'époque hellénistique et romaine ; mais le caractère hybride de ce conglomérat de spéculations plus philosophiques que théologiques, plus savantes que religieuses, n'est-il pas précisément la raison qui devrait nous rendre suspectes à nous-mêmes les étiquettes ethniques que nous leur accolons aujourd'hui ? S'il en était autrement, pourquoi rechercherions-nous avec tant d'avidité le contrôle suprême de l'archéologie figurée ? Par moment, je le crains, nos conclusions sont si hâtives que nous faisons, à notre insu, un brin de mythologie iconologique. Je ne veux point méconnaître que les Sémites païens aient cru réellement à l'immortalité de l'âme : loin de là. J'admets même, avec M. Cumont, qu'ils ont pu, à un moment donné, imaginer pour sa rétribution d'outre-tombe, la béatitude sidérale ; mais l'existence de cette théorie d'origine astrologique — dans laquelle le Soleil devait naturellement jouer un rôle prépondérant comme dans d'autres religions orientales voisines — est-elle sérieusement établie pour une période tant soit peu antérieure à l'hellénisme ? Je ne le pense pas, et c'est seulement là que porterait la discussion si j'avais à m'occuper des sources littéraires du sujet (1). On concèdera, du moins, que l'ai-

---

(1) « La conception qu'implique l'eschatologie sidérale, dit M. Cumont, celle que l'âme humaine est une essence ignée, congénère du feu des astres, vers lesquels elle remonte après la mort, existait probablement [*donc, pas sûrement*] en Babylonie, avant la conquête d'Alexandre. » (*La théologie solaire du paganisme romain*, p. 24 du tiré à part). Cf. également *Le mysticisme astral dans l'antiquité*, p. 26 seq : on y verra que l'auteur, quoique plus affirmatif, mais toujours soucieux d'exactitude scientifique, n'émet qu'une probabilité, et rien de plus. — Pour dire toute ma pensée sur les « théories chaldéennes » qui, pour M. Cumont comme pour tous les autres savants, sont plutôt

gle, conducteur des âmes royales ou vulgaires vers le ciel, n'apparaît ni peu ni prou dans les théories proprement chaldéennes. Si donc ces théories sont positivement orientales, comme on l'a proposé avec raison, l'Orient est vaste et l'Asie antérieure a contenu d'autres peuples que les Sémites.

Or, l'étude iconographique de l'aigle, poursuivie même sommairement jusqu'en Asie Mineure, tend à montrer que c'est là, et non en pays sémitique proprement dit, qu'il faudrait placer l'origine immédiate du symbole funéraire syrien.

Ce côté de la question n'a pas été traité par M. Cumont. Il méritait, je crois, un peu plus que cette courte note : « L'aigle éployé apparaît aussi exceptionnellement sur les tombeaux de la période romaine en Asie Mineure ; cf. p. ex. Keil et von Premerstein, *Reise in Lydien*, 1908, p. 87, n° 188, » (p. 131, note 4). Je n'ai pas sous la main l'ouvrage cité, mais l'aigle funéraire, à l'époque romaine, est beaucoup moins rare en Asie Mineure que ne le laisserait croire cette note. On l'a relevé non seulement en Lydie (1), mais en Phrygie (2) et ailleurs (3), et nous avons déjà remarqué que cette décoration tombale était si populaire parmi les païens

---

des théories babyloniennes, transformées sous l'influence des religions perses, je crains que ce mot de « chaldéen » n'ait été plus d'une fois une pierre d'achoppement et la cause inaperçue de transferts à une antiquité sémitique reculée (que nous connaissons encore si mal) de notions déjà syncrétiques et très rapprochées des débats de notre ère.

(1) Dans *Le Musée Belge*, 1907, p. 135, M. E. Remy publie un relief lydien, dont le tympan est orné d'un aigle aux ailes ouvertes, tout comme sur les monuments funéraires. Il rappelle à ce propos, et avec à-propos, combien il faut se méfier de la tendance à donner une signification religieuse à des motifs purement décoratifs (p. 140).

(2) Voir, p. ex., l'aigle du tombeau d'Aezani (Lebas-Reinach, *Architect.*, pl. 34 (= CIG, 3846,z43) ; noter qu'il y a encore des aigles au bas de la stèle. Voir encore, pour la Phrygie, la stèle si intéressante de Cotyæum (*Bullet. corresp. hellén.*, 1896, pl. XVI, et Cahen, s. v. *Lunus*, p. 1395 du *Diction.* Daremberg), où un bel aigle occupe le tympan du fronton entre deux rosaces, et les différents monuments signalés par M. Mendel dans son *Catalogue des sculptures etc... du Musée de Brousse*, 1908, p. 37, p. 38, etc.

(3) Cf. Mendel, *Bull. corresp. hellén.*, 1902, p. 226, qui, à propos des antiquités du musée de Koniah, dit que « l'aigle figure dans un grand nombre de monuments funéraires de la région. » Cf. également Lebas-Reinach, *Monuments figurés*, pl. 131, (région de Brousse).

anatoliens que les chrétiens eux-mêmes avaient fini par l'adopter (voir plus haut p. 137 [21*]). On devrait donc avancer que le motif est plutôt fréquent dans l'Asie Mineure romaine. Aussi pouvait-on, à priori, être certain de le rencontrer également aux époques antérieures (1).

Qui ne se rappelle d'abord les aigles colossaux des colonnes érigées sur les tombeaux de Commagène ? M. Puchstein, qui les a si bien étudiés (2), n'était pas très enclin à y voir des symboles plutôt que des sujets décoratifs, et son opinion paraît confirmée, dans une certaine mesure, par le style fortement grec de l'ensemble de tous les monuments commagéniens. Je doute que l'éminent archéologue maintienne encore aujourd'hui intact son premier sentiment ; mais l'idée de rattacher ce symbolisme à la haute antiquité sémitique serait certainement arbitraire, comme le montre l'essai tenté par M. Ohnefalsch-Richter (3). Comment expliquer toutefois que M. Cumont n'ait pas un mot pour rappeler ces saisissantes images d'aigles, presque syriennes géographiquement ? L'aigle héraldique solaire, on le sait, décore la tiare de Tigrane d'Arménie, et sur des monnaies frappées à Antioche : or, c'est exactement le même aigle qu'on retrouve sur la tiare des roitelets de Commagène, dans ces monuments dont les textes nous parlent nommément de Mithra, en nous offrant une de ses plus belles effigies. Mithra - Soleil-aigle, pareille association frappe ici d'autant plus que, d'une part, Antiochos de Commagène dit clairement, dans son inscription, que son âme doit remonter au ciel d'Ormuzd, et que, d'autre part, d'après M. Cumont, la théologie mithriaque ne devait pas différer sensiblement de celle des prêtres syriens (4). Nulle part

---

(1) Cf. Th. Reinach, *Une nécropole royale à Sidon*, p. 275, avec ses références à des ouvrages que je ne puis consulter.

(2) *Reisen in Kleinasien u. Nordsyrien*, p. 211 seq.

(3) *Kypros*, Text, p. 195. L'auteur appelle ces colonnes *Cultsaeule*, en rapproche celles du Lykaion, et rapporte le tout aux battants de porte, qui, sur les cylindres babyloniens, symbolisent le soleil levant. Il aurait mieux valu rappeler les « Cultsäule » des kudurrus (voir plus haut p. 158 [42*] note 2), qu'on a tout récemment rapprochés, mais sans raison valable, des représentations en apparence similaires de Crète (Della Seta, *Rendiconti Accad. Lincei*. 1908, p. 440).

(4) *Les religions orientales*.... 2e édit., p. 223. Il est vrai que, d'après l'auteur,

le rôle de l'aigle prêt à prendre son vol vers le ciel, ne semblerait plus nettement accusé. Et cependant, il faut le dire de suite, rien n'est moins évident que les fonctions psychopompes de l'aigle surmontant ces hautes colonnes. Son association avec le lion et le style foncièrement hellénique de l'art dont il relève concourent plutôt à montrer, sinon qu'il est entièrement décoratif, du moins qu'il doit se rattacher à un symbolisme anatolien plus ancien, dont il est aisé de signaler des traces.

Je veux parler des façades funéraires de Phrygie et de Paphlagonie, me contentant de citer un exemple caractéristique de chaque groupe (1). Pour la Phrygie, un spécimen très remarquable est fourni par le tombeau rupestre de Kumbet (2). Dans les reliefs qui en décorent l'entrée, nous trouvons, à deux registres différents, deux aigles et deux lions. Comme ailleurs, peut-être par raison esthétique, peut-être par ancienneté symbolique, l'aigle y occupe les parties hautes de la décoration. Et cette tombe est sûrement antérieure à l'époque romaine. Le spécimen paphlagonien se trouve à Suleimankeui, où il a été étudié à deux reprises par M. Leonhardt (3) : ici l'aigle est unique, tandis que le lion est redoublé symétriquement, et la tombe est antérieure de plusieurs siècles à Alexandre. Ne saute-t-il pas aux yeux que nous avons affaire à un symbolisme depuis longtemps courant en Asie Mineure lorsque nous le retrouvons en Commagène et dans la Haute-Syrie, ici en raccourci, là encore au complet ? Le fait même que l'aigle en est venu à prendre une place aussi marquée dans les compositions architecturales du siècle antérieur à notre ère est une preuve de plus que son caractère n'a cessé d'évoluer dans le sens décoratif, pour devenir quelques siècles plus tard le vulgaire poncif des sépulcres de la Haute-Syrie.

C'est donc bien là, et non en Babylonie ou en Syrie, qu'il faudrait placer

---

cette théologie mithriaque, était, comme celle des Syriens, toute pénétrée d'érudition « chaldéenne ».

(1) Inutile d'ajouter que je ne dispose pour ma documentation sur cette branche de l'archéologie orientale que de moyens très restreints.

(2) Perrot, *Hist. de l'Art*, V, p. 132.

(3) *Paphlagonische Denkmaeler* (1903), p. 20 seq ; *Die paphlagonische Felsengraeber und ihre Beziehung zum griechischen Tempel* (1907), p. 18.

l'origine de l'aigle des tombes syro-palestiniennes, à l'état nu pour ainsi dire. Cette conclusion, je la crois nettement confirmée par les monuments funéraires de la Nabatène, par ces façades rupestres si curieuses, dont les formes architecturales, composées de tant d'éléments étrangers, supposent indéniablement un intermédiaire syro-palestinien (1). L'aigle y a passé avec le reste et voilà pourquoi nous n'arrivons plus à en dégager le symbolisme. M. Cumont, il est vrai, se fondant sur le fait que cet aigle nabatéen est plus rare à Pétra qu'à Ḥégra, hésite à croire qu'il ait été importé de Syrie (p. 131, note 5). Mais la raison de ce fait pourrait être assez simple : le motif une fois importé à Ḥégra, ville plus éloignée que Pétra des centres de civilisation, il y aura été reproduit dans la suite avec d'autant plus de routine qu'on en comprenait de moins en moins le symbolisme originel, si on l'y a jamais connu (2). Par une coïncidence frappante, les lions héraldiques eux-mêmes, qu'on peut tenir pour une des caractéristiques des façades sépulcrales d'Anatolie, se retrouvent à Pétra, aussi bien qu'à Ḥégra (3). Qu'il s'agisse, non d'un symbolisme

---

(1) Cf. Puchstein, *Archaeolog. Anzeiger*, 1910, p. 40 seq ; Dussaud, *Journal des Savants*, 1910, p. 471. Quelles que soient les attaches de ces monuments funéraires avec l'art alexandrin (Kohl et Thiersch), ou anatolien-perse (Dieulafoy), ils ont un goût de terroir très prononcé, qui interdit d'en rapporter le développement à l'action globale des influences étrangères. Il est logique, par contre, de voir dans la Syrie et la Palestine, le creuset où les éléments empruntés ont subi une première fusion avant de gagner, de proche en proche, la région nabatéenne, où ils ont fait souche.

(2) Je fais ici allusion même aux aigles qui, une fois au moins à Pétra et plusieurs fois à Ḥégra, décorent des monuments non funéraires (cf. Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, p. 400, avec ses références). Ce trait, auquel on pouvait s'attendre *à priori* et qui accuse encore davantage l'influence syro-palestinienne sur l'art religieux de la Nabatène, devient une raison nouvelle de ne pas accorder au motif de l'aigle nabatéen plus de symbolisme qu'il n'en possède, aux mêmes époques, dans la région qui a servi de canal à ses migrations.

(3) Savignac, *op. cit.*, p. 389 et 311. D'après Dalman, *Petra*, p. 248, le monument portant cette décoration à Petra, ne serait pas un tombeau, mais un triclinium. La distinction importe peu, car ces triclinia devaient évidemment servir au culte des morts. On peut d'ailleurs signaler, pour Pétra, un fragment d'inscription funéraire, d'assez basse époque, où figure un lion (Jalabert, *MFO*, II, p. 312 seq. Pl. II) : il me paraît certain que ce lion était affronté à un second lion et séparé de ce dernier par une rosace, un vase ou quelque autre motif courant des décorations funéraires d'Asie Mineure ou de Syrie.

indigène, ni d'une ornementation exceptionnelle, due, par exemple, à la présence fortuite d'artistes hellénisants dans ces régions, mais bien d'un thème courant dans l'art funéraire de la Syrie et de la Palestine, c'est ce que prouvent à l'évidence, d'une part, la stèle funéraire d'Alep signalée plus haut (p. 7*), d'autre part, la mosaïque byzantine de Jérusalem, à laquelle j'ai déjà également fait allusion (p. 20*, note 3); et entre ces deux extrêmes, se placent, bien entendu, une foule d'autres monuments établissant le lien voulu et offrant, pour la même figuration, toutes les variantes qu'on constate dans d'autres pays (1).

On ne peut donc guère douter qu'il ne se fût établi vers les débuts de notre ère, au plus tard, un courant artistique venant du Nord et puisant quelques-uns de ses éléments saillants en pleine Asie Mineure (2). S'il restait encore quelque doute sur ce point et le rôle très spécial de la Commagène elle-même comme trait d'union entre le monde anatolien et le monde syro-palestinien, il serait levé par la comparaison qui s'impose encore entre les colonnes funéraires commagéniennes et les monuments semblables signalés depuis longtemps dans la Syrie septentrionale (3). Les derniers, il est vrai, ne conservent plus que leur entablement ; mais

---

(1) Cf. *MFO*, IV, p. 186, note, p. 195 seq. et p. 208. Voir encore *PEF*, *Survey of Eastern Palestine*, I, p. 51 ; *ZDPV*, 1906, p. 199 seq. ; et surtout *Mitteilung. d. DOG*, n° 29, p. 11, d'où il appert, nous l'avons vu, que ce motif désormais incompris avait également passé comme décoration sur les portes des synagogues ! (Voir plus haut, p. 8*). Cf. encore la décoration des tombes byzantines de Šefa 'Amr (*MFO*, III, 2, pl. 16 et 17), qui offrent tant de points de contact avec les modèles anatoliens. Pour le lion comme décoration funéraire, voir encore Perrot, *Hist. de l'Art*, III, p. 152. — Il est inutile de rappeler que les compositions antithétiques où figurent le lion et divers animaux qui le remplacent ou qui sont mis en relation avec lui, sont des plus fréquentes à l'époque héllénistique et romaine et ont constitué, avec les figures de l'aigle, le fond du répertoire international de la décoration funéraire jusque bien au-delà de Constantin. Pour le sphinx, substitut et, dans bien des cas, équivalent du lion funéraïre, cf. Nicole, art. *Sphinx*, p. 1436, du *Diction. des Antiquités*.

(2) Cf. encore les fragments de sarcophages du type de Sidamara, découverts par Macridy Bey dans la région de Tyr. (Pour la littérat. du sujet, Mendel, *Catal. du Musée de Brousse*, p. 86).

(3) De Vogüé, *Syr. Cent.*, *Architect.*, p. 116 seq. ; pl. 93 seq. ; Jullien, *Sinaï et Syrie*, p. 261 ; Butler, *Architect.*, p. 59 ; *Princeton University Exped.*, Division II, sect. B,

il est indubitable qu'ils étaient couronnés, sinon par des aigles, du moins par des statues figurant les défunts. Ils appartiennent d'ailleurs encore à l'art païen de ce canton syrien christianisé, quoique séparés de ceux de Commagène par un intervalle de plusieurs siècles (1).

On peut donc, ce semble, jusqu'à preuve du contraire, voir un symbole franchement anatolien dans l'aigle funéraire dont nous avons suivi la trace des bords du Pont-Euxin jusqu'au cœur de l'Arabie.

Peut-on aller plus loin ? Cet aigle, — dont le symbolisme originel doit évidemment remonter au-delà de l'époque à laquelle nous reporte la tombe de Suleiman-keui, où il peut être déjà très atténué, — cet aigle se rattacherait-il à la symbolique religieuse des Hittites, dont les monuments le figurent assez fréquemment (2) ? Je le croirais volontiers, bien que je

---

part 3, p. 113. — Ce rapprochement a été déjà fait par M. Puchstein, comme je m'en aperçois à l'instant (*Reisen*..., p. 229) : il est très naturel et l'on doit s'étonner qu'il ait échappé à d'autres savants.

(1) Au reste, ces monuments ne sont probablement pas les seuls qu'on puisse citer : il a dû exister d'autres colonnes funéraires en Syrie et en Palestine. Voir, en particulier, Thomson, *The Land a. the Book*, I (1860), p. 475 (Galilée) : cf. sur ce monument, *Mission de Phénicie*, p. 751; Guérin, *Galilée*, II, p. 35; PEF, *Memoirs*, I, p. 174. Il faut cependant avouer que la destination précise de ces colonnes reste encore indéterminée : des fouilles pourraient seules trancher la question. Cf. la colonne dorique sur piédestal de Serâʿ, dans la Syrie du nord. (Butler, *Princeton Expedit.*, D. III, s. B, p. 2, p. 65), et comparer la colonne de Yaʿât, en face de Baʿalbek, dans la plaine (cf. les guides, v. g. Baedeker, *Palaest. u. Syrien*⁷, p. 305) et celle d'Enegil, en Asie Mineure (H. Rott, *Kleinasiat. Denkmaeler*, p. 118).

(2) On trouvera dans les ouvrages de Garstang, *The land of the Hittites* et de Ward, *The seal cylinders*, déjà cités, tout ce qui concerne la littérature du sujet et les reproductions nécessaires. Cf. encore Miss L. Bell, *Amurath to Amurath*, p. 10, fig. 3 et Brandenburg, *Phrygien* (Der alte Orient, IX, 2), p. 15. Il me paraît probable que l'aigle « armorial » de Yasili-Kaya et d'Euyuk dérive d'un prototype babylonien, celui même de Lagaš ; mais il n'y aurait pas là une raison suffisante de rapporter maintenant tous les aigles anatoliens au type de Telloh, car l'aigle simple est plus fréquent encore que l'aigle double chez les Hittites. Au reste, il est fort possible que l'aigle héraldique hittite, pour ne parler que de ce motif, vienne immédiatement du monde égéen, quoique remontant par ses origines premières à l'art archaïque de la Babylonie. C'est peut-être également de là, sinon par un intermédiaire anatolien, que provient l'aigle des cylindres chypriotes rentrant dans la catégorie des cylindres « syro-hittites » (Ward, p. 348 seq.), et je croirais qu'il faut y rattacher encore, graphiquement du

ne puisse citer aucun exemple hittite d'aigle funéraire, encore moins d'aigle solaire psychopompe. Nous savons avec quelle facilité un symbole divin peut passer du temple au tombeau. Par ailleurs, si, comme on le soutient généralement, l'apothéose gréco-romaine n'est pas d'origine grecque, si, d'autre part, on ne peut la rapporter, iconologiquement, à un type hiératique sémitique, comme nous avons essayé de le prouver, il faut bien que ce type et la conception qu'il présuppose aient pris naissance dans le pays où la représentation de l'aigle est pour ainsi dire indigène.

Peut-être serait-il prudent d'établir une distinction originelle entre l'aigle vulgaire et l'aigle des apothéoses royales, et réserver ainsi une part à l'initiative grecque dans cette création, qui ne devait atteindre tout son développement iconographique que sous l'empire romain. Dans la légende de la divinisation des Lagides, l'aigle joue un rôle dont il convient de tenir compte, et rien ne prouve que cette légende soit d'origine purement égyptienne, comme le voudrait M. Bouché-Leclercq (1). On sait,

---

moins, celui des monuments d'époque perse (Ward, *ibid.*, surtout le n° 1187). Toutes ces questions, avouons-le, sont encore obscures, et il ne faut pas se presser de prendre parti. Aussi obscure encore peut-être, sinon davantage, l'origine du blason des dynastes musulmans d'Anatolie et de Mésopotamie, sujet qui vient d'être repris par Van Berchem, dans *Amida*, p. 78-99. Un fait est certain, c'est l'extrême popularité du motif de l'oiseau de proie chez tous les peuples qui se sont succédés en Asie Mineure, et cette constatation est d'autant plus concluante pour nous que ces peuples n'ont jamais été des Sémites, pas même, bien entendu, les *Leucosyriens*. — On relira avec fruit, à ce propos, une communication de M. Heuzey (*Comptes rendus de l'Académ. des Inscript.*, 1905, p. 50-53): M. Isid. Lévy (*Rev. Et. Juives*, 1901, II, p. 185 note 7) a eu certainement raison de ne pas voir dans les figures d'aigles dont il s'agit, des dérivés directs de l'art sémitique ; mais leur caractère grec n'en est point prouvé pour cela. Aujourd'hui, c'est du côté égéen qu'il faut plutôt attendre, du moins en partie, la solution des problèmes si compliqués de l'art anatolien. — Il y aurait encore bien des réflexions à faire sur le «cavalier thrace», que l'art religieux anatolien, si syncrétique, fait parfois accompagner d'un aigle (cf. *Revue des Etudes Anciennes*, 1906, pl. III ; *Le Musée Belge*, 1907, p. 135) ; mais je dois y renoncer dans la présente étude.

(1) *Hist. des Lagides*, I, p. 41 ; III, p. 27. — On est même parfois tenté de se demander si l'aigle psychopompe n'est pas entièrement grec : cf. Furtwängler, *Antik. Gemm.*, pl. XXV, n° 42 : aigle, à moitié inférieure humaine et à tête cornue, agenouillé devant le caducée ! cf. *ibid.*, pl. XXVI, n° 72, aigle entier (sauf les pieds), à genoux devant un autel (?), mais sans le caducée.

par contre, qu'en Egypte la filiation royale était solaire (1). Dans cette restitution, qui n'est évidemment qu'une hypothèse, mais qui aurait l'avantage de mettre les historiens d'accord sur un sujet toujours controversé (2), l'aigle de l'apothéose s'assimilerait, pour le fond, à celui que nous avons trouvé se substituant progressivement, dans la Syrie hellénisée, au symbole oriental du disque solaire ailé. Quant à l'autre, celui des tombes anatoliennes et syro-palestiniennes, bien que d'origine différente, il aurait fusionné un jour avec l'aigle royal, à la faveur du terrain commun de l'au-delà. Il resterait ainsi, en surplus, une place pour la virtuosité des théoriciens syriens.

Mais même si l'on préférait rapporter tout le processus à un type oriental, il n'y aurait peut-être pas lieu de le rechercher ailleurs que dans l'ancien habitat des Hittites. L'idée de la divinisation royale n'a trouvé nulle part une expression aussi transparente que dans les fameuses sculptures de Boghaz-keui (3), et c'est bien cette idée que nous voyons se perpétuer à travers les siècles postérieurs, notamment dans la dédicace araméenne du dynaste hittite Panammou, roi de Ya'dai, dans la Haute-Syrie (4). D'un autre côté, s'il faut en croire les rapports provisoires de M. H. Winckler, on ne peut plus douter aujourd'hui que l'Asie Mineure et la Mésopotamie aient vu fleurir des cultes indo-iraniens, dans lesquels, on le sait, l'aigle et la divinité sont étroitement unis (5). Que faudrait-il

(1) *Ibid.*, III, p. 32. — M. Thiersch (*Painted tombs...*, p. 88-89) ne semble pas avoir assez tenu compte de ce fait, lorsqu'il a rapporté l'aigle funéraire ptolémaïque au type du phénix, sentiment que partagent d'ailleurs d'autres savants, comme Wiedemann.

(2) Cf. Gruppe, *Griechische Mythol.*, p. 1501 seq.

(3) Il suffira de renvoyer à la dernière démonstration faite par Garstang, *op. cit.*, p. 231 seq.

(4) Lidzbarski, *Handb. d. nordsemit. Epigr.*, p. 441, l. 14 seq.

(5) Cf. *Mitteilungen d. deutsch-Orient Gesellschaft*, n° 35. — Je n'ai pas besoin de rappeler ici l'aigle céleste de la religion de Mithra, ni son congénère des hymnes védiques. On en recueille certains échos lointains dans le folk-lore indo-perse, d'où ils ont passé dans la littérature aggadique, pour enrichir ensuite le répertoire légendaire des Arabes (Voir, p. ex., Grünbaum, *ZDMG*, t. 31, p. 213, 217 ; *Rev. Et. Juives*, 1890, II, p. 254 ; Clermont-Ganneau, *Rec.*, VIII, p. 39 seq.) : on y retrouve presque invariablement l'oiseau céleste — aigle, huppe ou alouette — jouant un rôle plus ou moins psy-

de plus pour la rencontre, en un seul et même concept, de l'apothéose et de l'aigle psychopompe ? Lorsque l'*anatolien* Artémidore, éphésien de naissance, lydien d'adoption, assurait que de son temps, c'est-à-dire à l'époque des Antonins, c'était une vieille coutume de représenter portés par des aigles les rois, les grands et les riches défunts (1), ne faisait-il pas, inconsciemment peut-être, une claire allusion à l'origine proprement anatolienne de cette conception, qu'Alexandre devait appliquer à la déification de son royal ami ?

Quoi qu'il en soit de cette nouvelle hypothèse, l'on conviendra de plus en plus que certaines formes du culte du Soleil, en pays sémitique, peuvent procéder de conceptions étrangères au sémitisme, même pour des époques assez reculées. Quelle ne serait pas la satisfaction de M. Cumont, si la suite des recherches archéologiques en Asie Mineure, si brillamment renouées en Ptérie, venait à montrer un jour que son aigle psychopompe est plus mithriaque que syrien ou babylonien (2) ! Or, nous le savons,

---

chopompe. Quant au passage de l'*Assomption de Moïse*, où M. Cumont (p. 136, note 3) a vu une allusion directe à l'immortalité sidérale, et M. A. Jeremias (*Das alte Testam. im Lichte des alt. Orients*[2], p. 461) une trace du mythe d'Etana, le vieux Bochart a déjà donné la réponse dans son *Hierozoicon* (II, p. 754) : « Sed cœlum ab Hebraeis pro aere sumi, etiam pueri sciunt ».

(1) Cumont, p. 137-138. — Il n'est peut-être pas jusqu'à l'image de cet aigle psychopompe, associé à un dieu porteur du caducée, qu'on ne puisse découvrir dans l'imagerie hittite de basse époque : voir Perrot, *Hist. de l'Art*, IV, p. 722 ; Garstang, *op. cit.*, p. 166. Il est cependant douteux que ce curieux monument soit une œuvre purement hittite ; mais il n'en est que plus précieux, car il indique comment, sur le terrain religieux, la transition finale à un art déjà imprégné d'hellénisme a pu se réaliser à l'époque d'Alexandre.

(2) Ce serait, pour un élément important, quoique sous un jour différent, la solution à laquelle aboutissait M. Kornemann (*Beitraege z. alt. Geschichte*, I, p. 90-93), lorsqu'il concluait que, dans la conception de l'apothéose gréco-romaine, l'emprunt à l'Orient avait été fait beaucoup plus du côté de la Perse que de la Babylonie.

Jusqu'ici les historiens ont surtout vu dans l'Asie Mineure un immense canal d'émergence de l'Orient vers l'Occident ; ils ne se sont peut-être pas demandés avec le même intérêt, à propos des grandes civilisations que cette vaste contrée a vu naître ou auxquelles elle a donné asile, quelle fut leur part d'influence sur l'Orient lui-même. Mais, par sa position géographique même, l'Asie Mineure a dû être un trait d'union dans les deux sens, et la conception de l'*immotus oriens* n'est plus de mise aujourd'hui

dès le XV^e siècle avant notre ère, il y a eu un Mithra mitanien, à moitié hittite, en tout cas anatolien, et déjà presque chez lui dans cette contrée, d'où il s'est élancé à la conquête du monde (1) !

Je termine sur ces conjectures, qui ramènent M. Cumont à ses premières amours et moi-même à mon point de départ.

Je résume en quelques lignes cette étude, dans laquelle je me suis efforcé de rester constamment sur le terrain archéologique, plus ferme que tout autre en l'espèce. Mes conclusions, je le répète, sont plutôt provisoires et dubitatives, sinon entièrement négatives.

L'aigle funéraire syrien, que ce soit celui d'Hiérapolis ou de Balkîs, de Maʿloûla ou de Lydda, de Pétra ou de Hégra, ne se rattache pas nécessairement, par ses origines, à l'aigle divin solaire de la Syrie romaine, encore moins à l'aigle proprement babylonien. Si l'on peut, comme on l'a fait pour l'aigle solaire, l'appeler *syrien* ou même *sémitique*, cette dénomination n'est pas, dans l'état actuel de nos connaissances, une marque ethnique définie, mais purement géographique. Rien n'autorise à voir dans l'oiseau décoratif des tombes syro-palestiniennes d'époque romaine une image raccourcie des fonctions psychopompes attribuées au Soleil et à son substitut emblématique.

Beyrouth, le 5 février 1911.

Depuis que ces lignes ont été écrites et livrées à l'impression, il s'est écoulé une année entière. Dans l'intervalle, la science a perdu un archéologue éminent, familiarisé de longue main avec l'Orient sémitique et anatolien, M. Otto Puchstein, au témoignage duquel j'ai eu plus d'une fois recours, et dont la voix autorisée aurait été d'un si grand poids dans le débat présent.

---

que nous tenons, au cœur de l'Anatolie, le centre de gravité d'une puissance politique et religieuse qui, même après sa destruction, n'a cessé d'exercer son action, d'un côté, sur la mer Egée, de l'autre, jusqu'aux confins de la Palestine méridionale.

(1) Voir cependant les réserves de M. Toutain sur la popularité du culte de Mithra dans les provinces latines de l'empire romain : *Les cultes païens dans l'Empire Romain*, 1^e *partie*, *t. II*, *Les cultes orientaux*, ch. IV, en particulier, p. 175.

Je profite de ce long retard pour ajouter ici quelques notes recueillies au jour le jour, au hasard de mes lectures ou de mes tournées archéologiques.

Je dois signaler d'abord deux articles, qui ont directement trait à notre sujet.

Le premier est une note insérée par MM. Cumont et A. H. Gardiner dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1911, I, n° 2 : *A propos de l'aigle funéraire des Syriens.* L'égyptologue anglais s'était demandé si les croyances relatives aux Pharaons défunts n'auraient pas été d'abord appliquées à Alexandre, puis transférées aux diadoques Syriens (1). M. Cumont ne le croit pas, bien qu'il admette la possibilité d'une combinaison très ancienne des doctrines égyptiennes avec celles des Sémites : le faucon des bords du Nil se serait confondu avec l'aigle d'Etana. Mais il s'empresse d'ajouter que cette opinion sur l'origine première du symbolisme de l'aigle funéraire n'est actuellement qu'une hypothèse indémontrable. Je suis absolument de son avis.

Le second article est plus important, et je prie le lecteur que la question intéresse de vouloir bien s'y reporter : c'est l'étude très nourrie, presque touffue, intitulée *Die Apotheose des Antoninus Pius*, que M. Ludwig Deubner vient de publier dans les *Roemische Mitteilungen*, 1912, p. 1 seq. Déjà, dans un compte rendu antérieur, consacré au travail de M. Cumont (2), M. Deubner avait formellement adhéré aux conclusions du savant belge ; mais, pas plus ici que là, il n'a cru devoir entrer dans la distinction sur laquelle j'ai tant insisté (3). La question de savoir si l'aigle funéraire syrien et l'aigle de l'apothéose impériale sont identiques et remontent, l'un par l'autre, à la haute antiquité *sémitique* reste donc toujours ouverte.

(1) L'opinion n'est pas nouvelle : cf., en dernier lieu, Kaerst, *Geschichte des hellenistischen Zeitalters*, II, 1, p. 375 seq.

(2) *Berliner philolog. Wochenschr.*, 1911, col. 1606-7.

(3) L'auteur a cependant rappelé les reliefs hittites de Boghaz-keui, et il a particulièrement insisté sur quelques monuments sassanides, que, pour ma part, j'ai tacitement écartés, leur date relativement très basse leur enlevant toute portée pour la question des origines.

Lorsqu'on parle aujourd'hui de « religions orientales », il faudrait, à mon avis, préciser et distinguer, beaucoup plus qu'on n'aurait pu le faire il y a quelque vingt ou trente ans. Si compénétré qu'on le suppose par les influences ambiantes, le monde sémitique ne se confond pas avec le monde iranien, encore moins avec le monde égyptien ou hittite. Mais, dans le monde sémitique lui-même, il y eut la Syrie d'époque hellénistique ou romaine et la Syrie des âges antérieurs : tout n'y a pas été sémitique au même degré à toutes les époques, et si la question, toujours séduisante pour nous, des origines vient à se poser, le problème se complique en raison directe de la rareté ou de la médiocrité des documents dont nous disposons. Or, c'est bien le cas pour le symbole de l'aigle. Aucun monument d'époque reculée n'est venu jusqu'ici confirmer l'origine *sémitique* de l'aigle funéraire ou de l'aigle des apothéoses royales, ni les cylindres figurant les aviations d'Etana (1), ni les très anciens monuments portant des images d'aigles éployés, qu'on vient d'exhumer à Suse (2). Aucun texte vraiment antique, non plus, n'est venu prouver, à ma connaissance, non pas l'origine orientale, mais *sémitique pure* de la mystique sidérale et du dogme de la béatitude céleste qui avait cours en Orient à l'époque hellénistique et surtout vers la fin de cette période. Enfin, pour y revenir une dernière fois, un fait incontesté et incontestable est celui des relations étroites qui ont toujours existé entre les monuments funéraires et les monuments religieux, ex-votos, temples, etc.

M. Toutain émet un avis semblable au cours d'un article qu'il vient

---

(1) M. Cumont y revient comme à un point d'appui inébranlable pour sa thèse : « La ressemblance étonnante qu'on constate entre la représentation d'Etana sur les vieux cylindres babyloniens et les monuments de l'apothéose romaine ne saurait résulter d'une coïncidence fortuite. Certainement, il y a eu ici transmission et adaptation. » (*Loc. cit.*). Mais, je ne puis me lasser de le répéter à mon tour, la coïncidence peut être parfaitement fortuite : elle se réduit, en définitive, à l'image d'un homme porté par un grand oiseau. (Cf. *supra*, p. 156 [40*] et A. Jolles, *Etana oder Gilgameš* (*OLZ*, 1911, col. 389), qui, d'après le texte connu d'Aelien (*De nat.anim.*, XII, 21), rapporte la scène des cylindres, non plus à Etana, mais à Gilgameš !).

(2) Cf. Pézard, *Recueil des travaux...*, XXXII (1910), p. 204 et 214 ; Thureau-Dangin, *ibid.*, 1911, p. 94.

de publier dans la *Revues des Etudes Anciennes,* 1911, p. 172 (1). Dans cette étude, sobre et élégante, le savant français s'était proposé, en particulier, de démontrer l'origine punique, et non libyque, de symboles astraux figurant dans divers groupes de stèles funéraires de l'Afrique romaine. M. Cumont n'a pas manqué aussitôt (*ibid.*, p. 379) de rattacher ce symbolisme aux doctrines de l'eschatologie sidérale, qu'il connaît mieux que tout autre. Mais, même si l'on admet comme absolument démontré le symbolisme *eschatologique* des lions, dauphins et autres animaux, qui ornent quelques-unes des stèles africaines signalées par M. Toutain, l'origine *sémitique* globale de ce symbolisme n'en serait pas prouvée pour cela. Bien mieux, si l'on en jugeait seulement par les monuments auxquels renvoie M. Cumont, — il y en a d'autres, — les décorations funéraires d'Afrique devraient être bien plutôt tenues pour *anatoliennes.* Ces motifs ont fait le tour de la Méditerranée, et il n'est nullement surprenant de les retrouver, à l'époque romaine surtout, jusque dans les régions africaines les plus fermées aux influences du dehors. Aussi bien, serons-nous souvent plus près de la vérité en leur supposant une valeur purement décorative, qu'en y recherchant un sens mystique, qu'ils n'avaient peut-être plus dans le monde romain officiel lui-même. Il ne faut pas perdre de vue, d'ailleurs, que, bien des fois, ces symboles, jadis significatifs dans leur pays d'origine, ont pu devenir de simples *apotropaia,* au cours de leurs multiples migrations (2) : tel pourrait être le cas particulier de l'aigle, même en Asie Mineure (3) ; tel aussi, et à un plus fort titre encore, celui du lion, simple ou

(1) Cf. également son ouvrage *Les cultes païens dans l'Empire Romain,* 1e *partie, t. II, Les cultes orientaux*, p. 190 seq.

(2) M. C. Jullian a manifestement exagéré en disant que « la plupart des représentations sépulcrales sont des figures de protection : talisman préhistorique d'abord, emblème funéraire ensuite » (*Rev. des Etudes Anciennes*, 1911, p. 198). Mais cette affirmation ne manque pas de justesse si par « talisman préhistorique » on comprend un symbole religieux. C'est surtout le symbole religieux qui tourne au talisman, tout comme la religion dégénère en superstition.

(3) Un cas très intéressant d'apotropaion en forme d'oiseau est fourni par les fouilles allemandes de Babylone. Cf. Koldewey, *Die Tempel von Babylon*, 1911, p. 7 et 19 ; *Orientalist. Literaturzeitung*, 1911, col. 289, et *Zeitschr. f. d. alttestament. Wissensch.*, 1912, p. 66. — Cf. *supra*, p. 133 [17*].

redoublé, auquel on s'accorde généralement à attribuer le rôle de gardien du tombeau. Des explications mystiques ont pu, sans aucun doute, venir se greffer après coup sur des motifs, dont la nature même prêtait à une grande variété d'interprétations symboliques : mais ces exégèses tardives laissent intacte la question des origines, et nous risquons parfois de renchérir sur les anciens eux-mêmes, en les cherchant là où elles ne s'imposent pas de toute évidence. Si, comme le répète M. Cumont, les sectateurs de la déesse syrienne se sont positivement figurés « qu'après leur décès un aigle emportait leur âme vers le Soleil, source divine de toute vie terrestre » (1), l'absence de l'aigle dans le répertoire funéraire de l'Afrique romaine montre, une fois de plus, que cette théorie *eschatologique* ne fut ni universelle chez les Sémites, ni sémitique par ses origines.

Il me reste à signaler quelques monuments nouveaux et à donner quelques références qui m'avaient échappé.

A la p. 138 [22*], note 3, je m'étais demandé si la synagogue de Tell-Ḥum n'avait pas livré des figures d'aigle. Le fait est assuré. J'avais mal consulté les *MDOG*, nº 29, p. 17. Cf. encore Masterman, *Studies in Galilee*, (1909), p. 111.

J'ai vu récemment dans la salle du palais de Mšatta, au Kaiser-Friedrich Museum de Berlin, un autel anépigraphe en basalte, haut d'environ 1m,20, que l'étiquette du Musée donne pour un travail du IIe ou du IIIe siècle de notre ère. J'ignore si le monument a été publié : il le mériterait certainement. Sur un socle trapu s'élève un fût quadrangulaire, décoré, sur trois de ses faces, de bustes divins indéterminables. Celui du milieu est barbu ; les deux autres, à droite et à gauche, figurent des dieux jeunes plutôt que des divinités féminines. Le fût se termine par une corniche moulurée, au-dessus de laquelle se détachent en relief quatre aigles, en diagonale sur les quatre angles, soutenant de leur tête et de leurs ailes éployées un bassin à libations. Ils portent ensemble dans leur bec une guirlande qui fait le tour de ce couronnement.

---

(1) *Dictionnaire* Daremberg-Saglio, s. v. *Syria* (*dea*), p. 1596.

La provenance du monument m'est inconnue ; mais je le crois assez étroitement apparenté à un autel offrant un couronnement semblable, découvert dans le Haurân méridional et récemment publié par les membres de la *Princeton Expedition, Divis. III, sect. A, Part 2*, p. 195. Un autre autel de forme différente, découvert au même endroit (*Divis. II*, p. 136), porte sur le dé central un aigle éployé, un bucrâne et un masque.

Ces trois monuments syriens n'ont évidemment rien de funéraire ; mais quel symbolisme reconnaître dans les aigles qui le décorent ? Probablement aucun : c'est surtout vrai des deux premiers cippes. Pour le troisième, il présente un intérêt particulier dans ce fait qu'il reproduit sur un monument religieux ce qui, dans les mêmes régions, apparaît aussi sur des monuments funéraires (1). On peut donc le répéter sans hésitation : dans l'art d'emprunt de ces régions hellénisées et romanisées, tous ces motifs se réduisent pratiquement à une pure décoration.

Au même musée de Berlin, dans la salle copte, j'ai relevé deux aigles éployés, associés chacun à une couronne. Le n° 48, qui est fragmentaire, figure, en très haut relief, un aigle perché sur une couronne sculptée presque horizontalement. Au n° 93, l'oiseau tient la couronne dans ses serres et plane au-dessus du fronton d'un édicule. Les deux monuments sont chrétiens : le premier peut n'être pas funéraire, le second l'est sûrement ; tous deux sont naturellement d'assez basse époque et il n'y aurait pas lieu d'en parler, si M. von Bissing n'avait récemment élevé des doutes sur la nature de l'oiseau qui décore les stèles funéraires coptes (2). Avec M. Gayet, il soutient que c'est toujours une colombe. Mais les oiseaux du musée de Berlin sont bien des aigles, et, pour une foule de monuments déjà reproduits dans maints ouvrages, le doute ne se pose même pas (3). Ce que l'on peut ou doit concéder, c'est que le motif de la colombe était également courant dans l'Egypte chrétienne, et qu'à force de reproduire l'un et l'autre, les marbriers ne rendaient plus l'aigle avec les caractéristiques

(1) Cf. *supra*, p. 131 [15*] seq., 139 [23*] seq., 147 [31*].

(2) *Denkmaeler aegyptischer Skulptur*, n° 122. Text.

(3) Cf. *supra*, p. 137 [21*], note 2, et Dalton, *Byzantine art and archaeology*, p. 707.

voulues, et se contentaient souvent de dessiner un oiseau quelconque, aussi bien pour l'aigle que pour la colombe (1).

Comme pendant au n° 93 de Berlin, on peut rappeler l'aigle qui couronne une lanterne égyptienne, conservée au musée de Munich (Invent. III, 1123) et publiée successivement par MM. Thiersch (*Pharos*, fig. 9) et Löschke (*Bonner Jahrbücher*, 118, 1909, p. 402) (2). Ce petit monument en terre cuite, haut de $0^{m},245$, figure une espèce de tour, sur la toiture de laquelle est perché un gros aigle aux ailes entr'ouvertes.

L'aigle était donc bien devenu en Egypte, comme en Syrie, un motif courant, peut-être même assez tôt, si cette lanterne, de provenance alexan-

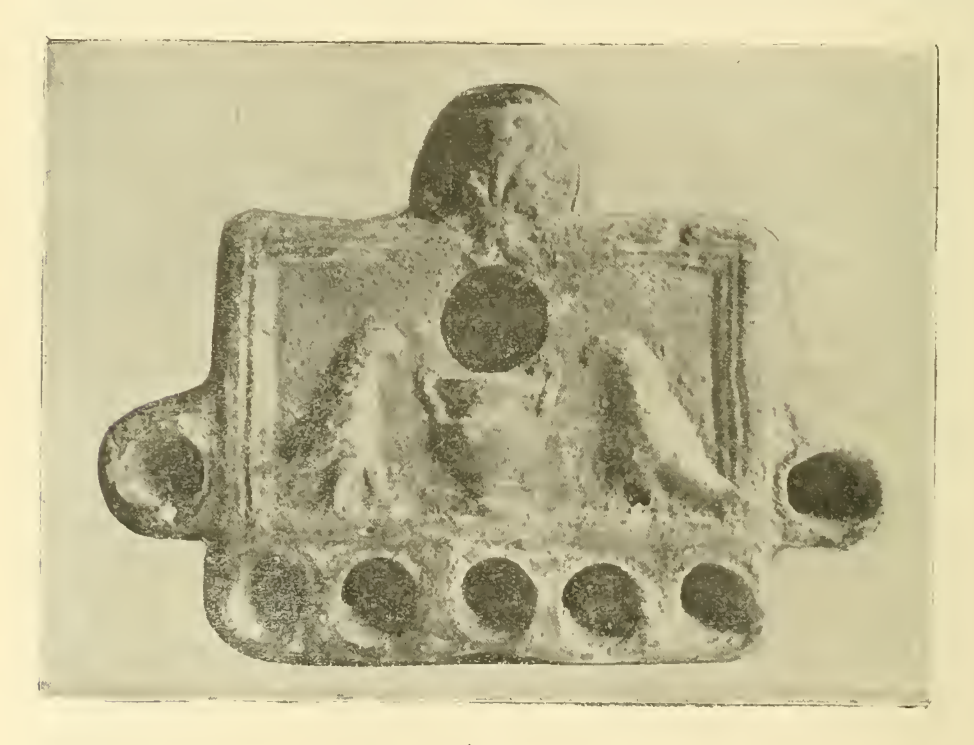


Fig. 9.

(1) Cf. *supra*, p. 136 [20*], note 3.

(2) Puchstein avait déjà, très à-propos, rapproché cette terre-cuite des monuments funéraires de l'Arabie du Nord (*Archaeolog. Anzeig.*, 1910. p. 11, note 3).

drine, remonte bien à l'époque hellénistique. Mais ce ne serait pas une raison suffisante pour chercher maintenant dans l'Egypte ptolémaïque, encore moins pharaonique, l'origine première du symbolisme funéraire de l'aigle. Quelle qu'ait été l'influence de l'art alexandrin sur l'art nabatéen (1), il n'est pas certain que le motif de l'aigle ait été importé *directement* d'Afrique. Les monuments anatoliens que nous avons déjà cités (2) et d'autres, dont nous pourrions invoquer le témoignage, n'ont pas d'analogue dans l'art funéraire ou religieux de la vieille Egypte, et force nous est, une dernière fois, de maintenir l'Asie Mineure comme pays d'origine de la conception, tout en conservant à la Syrie et à la Palestine le rôle d'intermédiaires que nous leur avons assigné (3).

Un dernier monument, que je suis heureux de pouvoir rapprocher de la lanterne de Munich, vient fort à propos confirmer ces inductions : c'est la lampe de terre cuite reproduite ci-dessus (fig. 9). Dimensions de l'original: longueur totale, $0^{m},112$; épaisseur $0^{m},023$. L'objet est dans le commerce à Beyrouth (chez Sarrafian Bros.) ; il proviendrait de l'Emésène. Pas plus évidemment que la lanterne de Munich, cette lampe ne saurait être tenue pour funéraire, même si elle a été découverte dans une tombe ; mais si elle atteste une fois de plus la vogue générale du motif de l'aigle dans l'Orient des environs de notre ère, elle montre surtout à quelle variété de combinaisons les modèles antithétiques de l'Asie Mineure avaient donné naissance dans la Syrie hellénisée.

Avant de finir, je me reprocherais de ne pas rappeler le monument si bien interprété par mon confrère, le P. Jalabert, au t. III, p. 309, de ces *Mélanges*. Quoique dédié à Sérapis, cet ex-voto a été trouvé en Syrie, où le dieu égyptien avait des fidèles indigènes. L'aigle planté sur ce pied vo-

(1) Kohl, *Kaṣr Firʿaun in Petra*, 1910 ; Thiersch, *Die alexandrinische Koenigsnekropole*, dans le *Jahrb. d. deutsch. archaeolog. Instit.*, 1910.

(2) *Supra*, p. 161 [45*] seq. Pour les colonnes funéraires accouplées (p. 162 seq.), cf. maintenant Bourguet, *Bullet. corresp. hellén.*, 1911, p. 479 et 491.

(3) *Supra*, p. 164 [48*].

tif (1) serait-il l'oiseau même de Sérapis ? C'est fort possible ; mais, pas plus ici que sur la pierre gravée, également syrienne, publiée par M. Cumont (2), on n'est autorisé à voir dans l'oiseau un symbole solaire, plutôt que l'attribut banal du Zeus hellénique, auquel Sérapis, comme tous les Baʿals orientaux, avait été assimilé (3). Mais il est fort possible aussi, comme l'a suggéré le P. Jalabert, que nous ayons affaire à un calembour iconographique : le dédicant se serait appelé Ἀετός, et c'est lui que figurerait l'oiseau (4).

15 février 1912.

Errata

P. 117 [1*], l. 14 : effacer *en*.
P. 121 [5*], l. 14 : lire *filiation*.
l. 20 : lire *les*.
l. 32 : lire *Roemische*.
P. 122 [6*], l. 6 ab imo : lire *Perdrizet*.
124 [8*], l. 5 : lire *Pococke*.
125 [9*], l. 8 : lire dans la région *du Nord*.
139 [23*], l. 16 : lire *bien*.

---

(1) Sur la littérature des *pieds* surmontés de la tête ou des attributs de Sérapis, cf. Deubner, *loc. cit.*, p. 4 seq. ; Lafaye, *Diction.* Daremb. s. v. *Serapis*, p. 1251 ; H. P. Weitz, *Rosch. Lexik.* s. v. *Sarapis*, col. 382 et surtout Seymour de Ricci, *Sérapis et Sinope. Revue Archéol.*, 1910, II. p. 96 seq. Isis a partagé cette prérogative : cf. Drexler. *Rosch. Lexik.* s. v. *Isis*, col. 526 seq. La fréquence de ces figurations explique les prohibitions juives (*Aboda Zara*) et confirme, en même temps, la relation de ces dernières avec le culte de Sérapis, comme l'a montré M. Blaufuss, *Goetterbilder....*, p. 17 seq.

(2) *L'aigle funéraire des Syriens. Rev. hist. relig.*, 1910, II, p. 138.

(3) Même observation pour l'intéressante intaille figurant le Jupiter héliopolitain publiée par M. Lidzbarski, *Ephemeris f. semit. Epigraph.*, III, p. 138. Si dans chacune de ces intailles nous devons reconnaître l'expression de la triade Soleil, Lune et Vénus, le Soleil est déjà suffisamment représenté par le dieu lui-même. Je ne nie pas que l'aigle puisse être ici le symbole du Soleil, je dis simplement que le fait n'est pas certain, parce que, souvent, dans ces intailles, l'adjonction des symboles astraux est une pure décoration destinée à remplir le champ libre. Je reparlerai ailleurs de la pierre reproduite par M. Lidzbarski.

(4) Cf. *supra*, p. 144 [28*]. Sur le rôle de l'aigle dans la divination, en Syrie, au temps d'El-Amarna, cf. *MVAG*, 1909, p. 163.

XI. — Monuments phéniciens du Musée de Constantinople.

Un séjour de quelques semaines à Constantinople (février-avril 1910) m'ayant permis d'étudier quelques monuments inédits conservés au Musée impérial ottoman, je suis heureux d'en publier trois, provenant de Syrie, et offrant un certain intérêt. Je saisis cette occasion pour adresser l'expression de ma vive gratitude à la Direction de ce beau Musée, dont les collections asiatiques ne le céderont bientôt en rien aux collections similaires des grands Musées d'Europe. J'ai trouvé auprès de S. E. Halil Bey, frère et successeur du très regretté Hamdy Bey, et de tous les Conservateurs du Musée, un accueil libéral et prévenant, dont je conserve le meilleur souvenir.

1° Base phénicienne des environs de Tripoli.

Le monument que reproduit la planche XIII provient de Fî' (فيع), village du Koûra inférieur, au Sud de Tripoli, non loin de 'Anfeh et du cap Théouprosopon. Il porte le n° d'inventaire 1594 et se trouve exposé dans la Salle des stèles peintes de Sidon, où sont conservées également les deux petites stèles étudiées plus loin.

La région libanaise où cette base a été découverte est restée jusqu'ici fort peu explorée : Renan n'a fait qu'y passer rapidement et n'a examiné que les restes d''Anfeh, qu'il décrit d'ailleurs sans précision. Aujourd'hui que tous les Libanais revenant d'Amérique se construisent de nouvelles demeures, le plus souvent au détriment des ruines antiques, une exploration systématique de la Phénicie devient réellement urgente. En attendant, c'est aux autorités locales qu'incombe le devoir de réprimer sans pitié les déprédations incessantes dont les antiquités du pays sont l'objet.

La base de Fî' est un bloc de calcaire, de section à peu près carrée,

mesurant $0^m,52$ du côté. Sur le plat supérieur, et un peu en arrière, se voit un évidement quadrangulaire de $0^m,08$ de profondeur sur $0^m,15$ de côté. Ce trou est probablement ancien ; il a dû servir de réceptacle à la base d'une statue ou d'une stèle inscrite. La face arrière semble être restée à l'état brut : les trois autres sont ornées de sculptures.

Sur les faces latérales, figurent, en bas-relief, des sphinx tauromorphes, ailés et couchés, dont la tête et le poitrail font saillie en ronde-bosse de chaque côté de la face principale. Les têtes sont malheureusement très mutilées. Outre ces animaux, chacune des faces latérales porte, en léger relief, et sur un second plan, la silhouette d'un socle couronné de la gorge égyptienne classique. C'est sur ce socle qu'était censé se dresser, lorsqu'on le regardait de côté, le monument, stèle ou statue, aujourd'hui disparu.

La face principale offre d'abord une scène d'adoration. Sur un trône à haut dossier, figuré de profil, et flanqué de sphinx ailés à tête humaine barbue, siège une divinité qui, du premier coup d'œil, s'identifie à l'Astarté-Isis de la stèle de Byblos, le sceptre excepté (1). Ici, la déesse est assise et son accoutrement général est moins égyptisant ; c'est de la main gauche qu'elle fait le geste de bénédiction, tandis que la droite semble s'étendre sur son genou ou moins probablement sur la tête du sphinx. L'ample tunique qui la recouvre lui retombe jusque sur les pieds, lesquels sont posés sur un tabouret. Devant la déesse se tient un personnage imberbe, probablement une femme, vêtu d'une longue tunique que serre une ceinture ; des deux mains, il fait le geste accoutumé de l'invocation. Dans le haut du tableau, et plutôt au-dessus de la déesse, se déploie un énorme croissant entourant un globe.

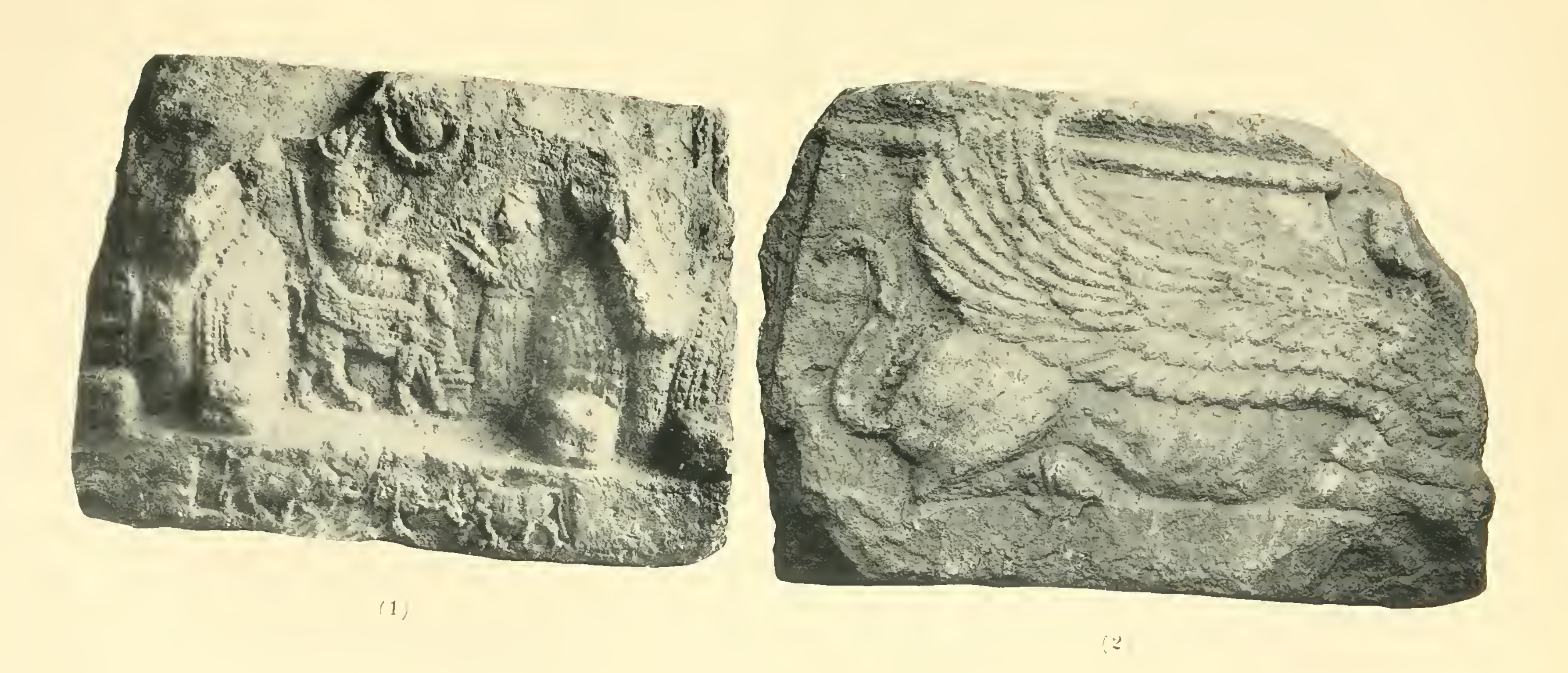
Le second registre, qui constitue le bandeau terminal inférieur, est occupé par deux taureaux à bosse, fonçant l'un contre l'autre, de part et d'autre de la plante sacrée, ici une espèce de palmier très stylisé.

Ce morceau de sculpture phénicienne doit sortir d'un bon atelier (2).

---

(1) *CIS*, I, pl. I.

(2) Notre reproduction laisse beaucoup à désirer. Je possède deux photographies du monument, par le photographe Sebah de Constantinople ; mais toutes deux sont insuffisantes et il m'a été impossible d'en avoir de meilleures. Il aurait fallu un bon dessin au trait, que je n'ai malheureusement pas eu le temps de faire.



(1)

(2)



Malgré les mutilations subies par la pierre, on reconnaît l'œuvre d'un artisan assez habile, copiant de bons modèles : la pose de la déesse est empreinte d'une certaine majesté ; le contour des sphinx tauromorphes a été tracé d'une main ferme et élégante, et la silhouette des deux petits taureaux rendue avec un naturel qui suppose une réelle observation de la nature. Il est d'autant plus fâcheux que nous ne possédions pas l'ensemble du monument.

Nous avons déjà rapproché l'image de la déesse de celle qui orne la stèle de Byblos ; mais notre monument ne remonte certainement pas aussi haut, si tant est que la stèle gyblite elle-même remonte bien à l'époque perse, ce dont je doute toujours. En tout cas, notre base est très apparentée, de style et de facture, aux monuments d'époque hellénistique découverts dans la région de Tyr, en particulier au « trône d'Astarté », qu'il permet même de compléter pour certains détails. Sur ce trône, en effet (1), les têtes des sphinx ayant disparu, on ne pouvait savoir s'ils étaient barbus : le monument de Fî' fournit aujourd'hui la réponse désirée.

Je reviendrai dans une autre étude sur les taureaux bossus du second registre, à propos d'autres figurations semblables ; mais je crois devoir insister de suite sur le symbole sidéral qui surmonte la scène d'adoration.

Faut-il le décomposer en croissant et disque solaire, ou bien en croissant et disque lunaire ? La déesse représentée sur la stèle étant Astarté, et ce symbole paraissant la viser directement, on se trouve en face d'un problème assez intéressant. Il est certain que le symbole composé du croissant et du disque peut figurer la Lune toute seule. M. Clermont-Ganneau a fréquemment insisté sur ce fait dont il a donné l'explication obvie, en rappelant que, dans ce cas, l'astre nocturne est vu dans le phénomène caractéristique de la lune cendrée (2). C'était la mode babylonienne et assyrienne

(1) Cf. *MFO*, III[1], pl. IX.

(2) Voir. p. ex., *Rec.*, IV, p. 326 seq. Je ne crois pas néanmoins que sur la stèle phénicienne d'Amrit, dont il est question dans ce passage, le symbole inférieur soit exclusivement celui de la Lune. La tautologie qui a arrêté le savant orientaliste est un fait des plus fréquents dans les monuments phéniciens, surtout dans ceux qui sont le plus imprégnés d'influences égyptiennes. Nous reviendrons un peu plus loin sur ce sujet.

de figurer Sin, et elle a passé chez d'autres peuples. Elle consistait à marquer vigoureusement les pointes du croissant et à les unir dans le haut par un léger arc de cercle au trait, simple ou double, imitant très heureusement l'aspect du phénomène naturel. Peu à peu, les cornes se sont évasées, le cercle supérieur a disparu et la figure s'est comme dédoublée, offrant, à peu de chose près, l'aspect du symbole de notre stèle (1). Si donc ce symbole est celui de la Lune, le système mythologique (2) qui voit dans Astarté une déesse de caractère lunaire serait définitivement confirmé par notre monument phénicien.

Mais, on l'a déjà dit, si Astarté a pu être confondue parfois avec la Lune à la faveur du syncrétisme des basses époques, son équivalence avec la planète Vénus est un fait constant chez les Sémites anciens et récents : jusqu'en pleine époque romaine, Astarté est restée foncièrement ce qu'elle était dans les débuts. Comment expliquerons-nous alors notre symbole ? Dans ses *Notes de mythologie syrienne* (3), M. Dussaud qui, avec la majorité des orientalistes, voit dans Astarté la planète Vénus, a fait effort pour montrer que dans certains symboles complexes, composés, d'une part, du disque solaire égyptisant, d'autre part, d'un croissant emboîtant un autre disque, le second groupe doit être tenu pour le symbole lunaire associé au symbole solaire. Mais, au lieu de voir dans ce groupe une répétition du Soleil, en combinaison avec la Lune, il y trouve le signe de la *Déesse parèdre* du Baʿal déjà figuré par le disque solaire égyptien. Et cette déesse parèdre ne pourrait être que Vénus-Astarté : le groupe croissant + disque la représenterait donc dans ses attaches avec le Soleil et la Lune, en tant qu'étoile du matin et étoile du soir. Partant la stèle de Fîʿ confirmerait plutôt l'opinion qui voit dans Astarté la personnification de la planète Vénus.

En réalité, notre symbole ne confirme rien du tout. S'il est vrai que

---

(1) On en a un exemple vraiment typique dans la stèle dédiée par BRRKB à Baʿal Ḥarrân (*Sitzungsber.* de l'Académie de Berlin, 1895, p. 119, ou Lidzbarski, *Handb.*, pl. 24, n° 2).

(2) Voir en dernier lieu la thèse bizarre et incohérente de feu von Landau, *Beitraege z. Altertumskunde d. Orients*, IV (1905), p. 10 seq.

(3) P. 6-7 et 84.

l'association croissant-disque figure parfois la seule Lune, dans bien des cas, l'hésitation n'est pas permise sur la valeur *solaire* du disque. C'est incontestablement le cas de notre monument (1). Par contre, il est tout à fait invraisemblable que cette association puisse représenter ici la planète Vénus, et ce, malgré la place très précise donnée au symbole dans la scène figurée. Je ne pense pas que si M. Dussaud avait à interpréter ce symbole, il voulût positivement lui appliquer l'exégèse que nous rappelions tout à l'heure : les conditions seraient différentes dans le cas présent, puisque notre symbole n'est pas combiné avec un autre disque solaire. Mais même si cette association était réalisée, — et nous la constaterions peut-être si notre monument était moins incomplet, — nous ne serions pas davantage autorisés à soutenir que notre symbole représente la « déesse parèdre », autrement dit Vénus-Astarté. On n'a absolument aucune preuve d'un pareil symbolisme, et celles que M. Dussaud a produites reposent sur l'interprétation erronée des monuments fort dissemblables qu'il a rapprochés (2). Sur l'intaille de Vogüé (3), la figure centrale est simplement une réplique du symbole *lunaire* d'époque perse (4), et le disque ailé qui le surmonte est l'emblème banal, presque obligé, des monuments sémitiques les plus divers. Quant au linteau d'Oumm el-ʿAmad — on peut en dire autant de l'intéressante colonnette de Tyr (5) — le groupe inférieur, composé d'un croissant renversé sur un disque, ne représente pas plus Vénus que le même groupe dans la position contraire, tel qu'il figure dans le linteau de Saḥîm, dont nous avons parlé dans l'étude précédente (6), et où nous l'a-

---

(1) Voir, en particulier, la stèle de Tell-Dfenneh, publiée par W. M. Müller dans ses *Egyptological researches*, (1906), pl. 40 ; reproduite aussi par Gressmann, *Altoriental. Texte u. Bilder*, II. p. 73. Cet intéressant monument, malheureusement anépigraphe, est plus ancien que la stèle de Fiʿ ; mais il est sûrement de composition et d'origine phénicienne. Nous aurons à l'utiliser encore plus loin.

(2) *Loc. cit.*

(3) Elle figure au *CIS*, II, n° 96.

(4) Cf. Ward, *The seal cylinders....*, p. 339, 388 et 395, et déjà Lenormant, *Gazette archéol.*, 1878, p. 20 ; plus récemment, Nielsen, *Die altarabische Mondreligion*, p. 183 seq.

(5) Perrot, *Hist. de l'Art*, III, fig. 72.

(6) Cf. *supra*, p. 140 [24*].

vons relevé avec des ailes! L'association du croissant et du disque solaire (1) est donc, elle aussi, équivalente au disque ailé égyptisant, et presque au même titre que le disque accosté des uræus, mais privé de ses ailes (2). Il y a bien, si l'on veut, tautologie ; mais cette tautologie est précisément une des caractéristiques de la symbolique des Sémites, surtout des Phéniciens, qui en avaient d'ailleurs puisé le goût dans les représentations similaires de l'Egypte. On sait, de reste, que, dans ce pays, le symbole du disque ou du scarabée ailé était répété, avec une sorte de frénésie, sur le même monument, sur le même linteau : c'était une façon de multiplier sa puissance prophylactique. Les Carthaginois, aussi Egyptiens sur ce point que leurs congénères de Phénicie, ne pouvaient manquer d'en faire autant : aussi bien voyons-nous, sur leurs stèles, s'étager les disques ailés, parfois mêlés au symbole composé du croissant et du globe solaire (3). Si l'on pouvait en douter pour les Phéniciens, il suffirait de renvoyer à la stèle de Tell-Dfenneh (4), où nous trouvons, l'un sur l'autre, d'abord deux disques ailés, puis le symbole dont nous parlons, enfin, par une nouvelle tautologie, qui montre jusqu'à quel point l'Egypte avait influé sur ses voisins asiatiques, deux croissants simples cantonnés, avec des oreilles, de part et d'autre du dieu. Que peut-on désirer de plus probant (5) ? Il est

---

(1) La position du croissant par rapport au disque n'a aucune signification spéciale dans la question que nous étudions ; dans certains cas, elle peut être intentionnelle et procéder d'un symbolisme dont on n'a pas encore trouvé la clef ; mais cette signification est toujours secondaire quant au symbolisme général dont nous parlons, et il est vrai de dire que le plus souvent elle n'existait pas du tout dans la pensée du sculpteur des époques où nous reportent nos monuments. On en possède des douzaines de variantes, vides de sens, dans les séries puniques et néo-puniques.

(2) La numismatique de Carthage en fait foi (cf. Müller, *Numismat. de l'ancienne Afr.*, II, p. 96 précéd. et suiv.) : le croissant embeitant le disque s'y substitue normalement au disque ailé égyptisant, qui, lui aussi, perd souvent ses ailes.

(3) M. Perrot, (*Hist. de l'Art*, fig. 73) en a publié un spécimen typique.

(4) Cf. *supra*, p. 183 [67*], note 1.

(5) Voir encore certains scarabées puniques ou chypriotes, où il semble qu'on ait voulu réunir tous les symboles solaires, dans leurs formes les plus frappantes et les plus variées (Delattre, La *Nécropole punique de Douïmès*. Fouilles de 1895 et 1896, p. 33, 110, etc. ; Cesnola-Stern, *Cyprus*, pl. 80, n° 11).

donc bien visible que le symbole composé du croissant et du disque ne peut, en aucun cas, représenter la planète Vénus (1). Toutes ses variantes se ramènent soit à la Lune seule, soit à une combinaison du Soleil et de la Lune (2).

C'est dans la seconde catégorie que rentre l'emblème du monument de Fîᶜ, et il faut y voir, en somme, une simple réduction de ce disque ailé décoratif, qui fut, suivant le mot de M. Perrot, la marque de fabrique des Phéniciens (3). Pourquoi le croissant s'est-il ajouté au disque solaire, qui aurait dû se suffire à lui-même ? C'est encore à l'Egypte qu'il faut demander la réponse : la même association matérielle s'y retrouve et il n'en fallait pas davantage pour qu'elle passât en Phénicie (4).

De plus en plus, nous devons renoncer à découvrir, dans les monuments phéniciens ou syriens des basses époques, ces symbolismes profonds et compliqués, dans la recherche desquels se délectaient, au siècle dernier, les historiens des religions orientales. Vers les débuts de notre ère, au plus tard, la plupart des emblèmes divins, en Phénicie, comme en Syrie et ailleurs, ne conservaient plus de leur symbolisme antique que la valeur

---

(1) Dans la numismatique romaine de Chypre, les revers au type du temple de la déesse paphienne sont souvent couronnés d'un croissant embrassant une étoile (cf. p. ex., Hill, *Catal.... Cyprus*, pl. XV seq. ; pl. XXVI). Cette image, dira-t-on, pourrait donc symboliser la Vénus chypriote. Mais de deux choses l'une : ou bien l'étoile est celle de la planète, ou bien elle tient lieu du Soleil. Dans le premier cas, nous n'avons plus l'association voulue ; dans le second — fort possible, d'ailleurs, car les anciens Babyloniens eux-mêmes représentaient parfois le Soleil sous la forme d'un astérisque — il faut *prouver* qu'on a voulu symboliser Astarté. (Voir sur ce symbole les réflexions de M. A. Dieudonné, *L'aigle d'Antioche* et les ateliers de Tyr et d'Emèse [*Rev. numismat.*, 1909, p. 458] p. 22 du tirage à part). Nous savons, par contre, que le disque *solaire* ailé et son équivalent tardif, l'aigle grec, constituent une des caractéristiques de la numismatique de Paphos aux époques perse et hellénistique.

(2) Parfois le globe solaire semble recevoir une seconde paire de cornes, comme pour mieux accuser son association avec la Lune (cf. Heuzey, *Origines orientales de l'art*, p. 178) ; mais ce fait est trop isolé pour être utilisable.

(3) *Op. cit.*, p. 127.

(4) Au reste, à partir du moment où les divinités syro-phéniciennes revêtirent un caractère plus ou moins solaire, il devenait assez naturel qu'on joignit à la représentation de l'astre du jour, celle de l'astre qui en est comme le reflet nocturne.

décorative qu'ils en avaient tirée : nous l'avons déjà suffisamment indiqué dans l'étude consacrée plus haut au motif de l'aigle. Qu'on me permette de clore ce chapitre en reproduisant un monument chrétien, digne de faire pendant à ceux que j'ai signalés à propos de l'aigle (fig. 10). Il est déjà connu par une publication du P. Goudard (1). D'après la tradition de Deir el-Qamar, où il a été trouvé, il aurait même donné son nom à ce village libanais (« Couvent de la Lune »). Il n'est certainement pas très ancien, tout au plus, de l'époque immédiatement antérieure aux croisades ; mais il dérive sûrement du symbole païen que nous venons d'étudier et à ce prix il méritait d'être rappelé.

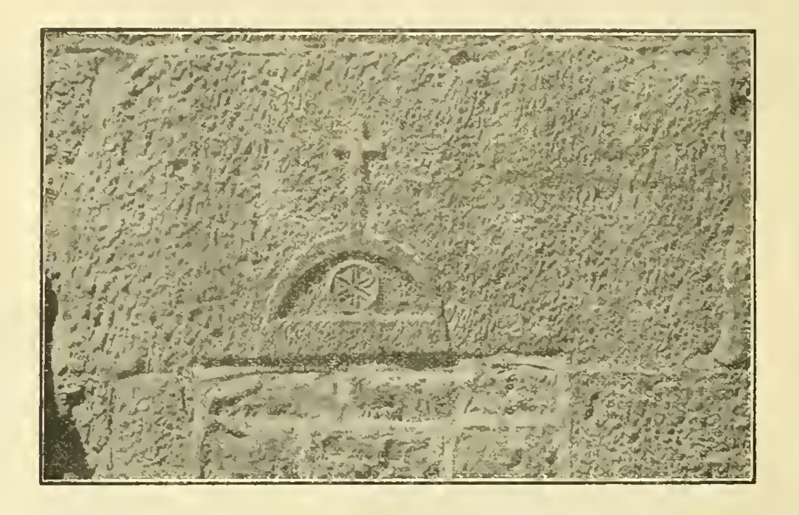


Fig. 10.

2°-3° Stèles de Saïda.

La planche XIV reproduit deux petites stèles envoyées, en 1891, par M. Durighello (lequel ?) de Saïda, au Musée impérial ottoman, où elles sont enregistrées sous les n^os^ d'inventaire 503 et 504. Hauteurs respectives :

(1) *La S^te^ Vierge au Liban*, (Paris, Maison de la Bonne Presse, 1908), p. 111.



(1)



(2)



$0^{m},50$ et $0^{m},55$. La provenance indiquée est Saïda et l'authenticité n'inspire aucune doute. Je ne possède aucun autre renseignement.

Les phototypies rendant assez nettement le détail des originaux, il est superflu de les décrire. Sont-ce des stèles funéraires ? C'est invraisemblable. Je croirais plutôt qu'elles décoraient la façade de quelque petit temple phénicien de basse époque, suivant un usage dont le temple de Saḥîm (1) a conservé la trace. Les personnages figureraient de jeunes hiérodules, voire des prêtres (2), en adoration de part et d'autre d'un simulacre divin ou de la porte du sanctuaire. Il est d'ailleurs possible, sinon probable, vu la différence des dimensions, qu'elles aient appartenu à deux ensembles distincts. Quoi qu'il en soit, ces sculptures méritaient d'être publiées. Par leur âge, qui ne doit pas être de beaucoup antérieur à l'époque romaine, elles prennent place immédiatement après certains monuments phéniciens, d'inspiration et de style grecs, récemment entrés dans les musées d'Europe (3).

---

(1) Voir plus haut, p. 139 [23*] et *Al-Machriq*, 1911, p, 200, planche.

(2) La calotte des prêtres libanais maronites ne diffère pas beaucoup de celle que portent nos personnages.

(3) Clermont-Ganneau, *Rec.*, V, p. 1 seq. ; 84 ; pl. I et II ; Heuzey, *CR*, 1902, p. 200 seq.

XII. — Terre-cuite de Saïda.

(Pl. XV, 1).

J'ai longtemps hésité à publier cet objet, dont l'authenticité me paraissait suspecte, et dont je ne connais d'ailleurs aucune réplique. D'après les renseignements que j'ai pu recueillir, il aurait été trouvé à Saïda, il y a environ vingt ans, et donné alors à l'Université S[t] Joseph, dans la collection de laquelle il se trouve aujourd'hui. Un marchand d'antiquités, auquel je l'ai récemment montré, et qui l'a reconnu, m'assure, en outre, qu'on l'a découvert dans les jardins situés au S.-E. de la ville, avec un second exemplaire vendu jadis à des Européens de passage. Quoi qu'il en soit, tout bien considéré, je ne crois plus aujourd'hui que nous ayons affaire à un faux : pareille composition me semble dépasser l'imagination et même la maladresse des falsificateurs indigènes.

Cette terre-cuite a $0^{m},093$ de longueur maxima sur $0^{m},015$ d'épaisseur moyenne. La pâte, une argile grossière mêlée de parcelles sableuses noires et de quelques graviers siliceux, a été façonnée à la main, puis soumise à une cuisson qui lui a donné une couleur brique pâle. Le sujet figure sommairement un petit naos distyle, abritant un symbole divin. Les deux bouts saillants du bas indiquent que l'objet était destiné à être vu de face et debout ; la face postérieure est grossièrement aplanie et n'offre aucune figuration. L'ensemble se présente comme un de ces petits cadres à supports, que nous plaçons sur nos tables et où nous serrons un portrait, une image.

Les colonnes du naïsque ont un aspect bizarre, qui m'a d'abord fait douter de l'authenticité de la pièce, et qui aujourd'hui me semble plutôt la confirmer. Il est difficile d'admettre qu'un faussaire, ayant l'intention de façonner des colonnettes, ait pu se permettre la fantaisie d'y ajouter ces gros bourrelets, qui les coupent à intervalles plus ou moins réguliers,



1



2



et les font ressembler à des pieds tournés ou à des candélabres. N'est-ce pas là plutôt un trait vraiment antique, une reproduction ou une survivance du détail de ces poteaux sacrés, surmontés d'emblèmes divins, tels que nous les font connaître certaines gemmes de Syrie ? (1) Je ne crois pas qu'on puisse en douter. La présence d'un autre détail caractéristique conduit à la même conclusion : c'est le profil de l'entablement du naïsque. Une première surface tout unie se recourbe en forme de corniche égyptienne que couronne une plate-bande, assez fruste dans son état actuel, mais suffisamment distincte encore du côté où l'objet semble avoir conservé sa hauteur primitive. On reconnaîtra d'ailleurs sans peine que l'ensemble rappelle d'assez près les petites chapelles ou baldaquins de l'imagerie religieuse courante dans l'Egypte ancienne.

C'est dans cet étroit abri, dont il est inutile de pousser plus loin la description, que se dresse un singulier symbole, unique en son genre. Deux tiges arrondies s'enlacent en forme de pliant et enserrent, en haut, un grand disque (2) surmonté d'un croissant, en bas, un second disque plus petit, actuellement ébréché vers la droite. Les extrémités supérieures de ces tiges sont couronnées de globules aplatis, tandis que les branches descendantes, légèrement amincies à leurs bouts, reposent directement sur le sol du naos.

Comment interpréter ce symbole ? Allons-nous y voir la triade sémitique composée de la Lune, du Soleil et de la planète Vénus ? Cette supposition n'est peut-être pas tout à fait dénuée de vraisemblance ; elle serait même plausible si le monument remontait à une haute antiquité, ce qui est fort douteux. Mais il y a une explication plus simple, qui tient en même temps compte des tiges encadrant les emblèmes sidéraux. Ces tiges, on le voit malgré la grossièreté de l'ouvrage, sont pointues dans le bas ; leurs bouts supérieurs portent des globules simulant des têtes : n'aurait-on pas voulu représenter sommairement des serpents, et ces serpents ne seraient-ils pas les uræus du disque égyptien, figurant ici sous sa forme ap-

(1) Voir en particulier les cylindres « syro-hittites » dans Ward, *op. cit.*, p. 411 ; Gressmann, *Altorient. Texte u. Bilder*, II, p. 84.

(2) Il est visible que si l'ouvrier a pressé de son doigt le centre de la figure, c'était pour l'aplatir en forme de disque.

tère ? Tout me porte à croire que nous n'avons rien de plus dans ce symbole compliqué, si mystérieux de prime abord. La présence du second disque ne fait pas de difficulté : si ce n'est pas un remplissage purement décoratif, on pourrait y voir le disque lunaire, dont le croissant emboîte déjà le disque solaire (1). Nous serions donc ramenés encore une fois à ce symbole multiforme, qu'on peut appeler l'estampille des monuments religieux syro-phéniciens (2), et l'objet serait, suivant toute vraisemblance, un ex-voto ou un petit talisman portatif.

Les musées d'Europe ou d'Amérique ne posséderaient-ils rien de semblable ? Une petite variante dans la disposition ou le détail des emblèmes serait certainement la bienvenue et montrerait si je n'ai pas fait fausse route dans mon interprétation.

J'ajouterai une réflexion pour terminer. N'est-il pas vrai que si cette terre-cuite s'était rencontrée en Afrique, on n'hésiterait pas un instant à y voir l'emblème dit « de Tanît » ? La ressemblance générale est assez frappante : on y trouve le « cône », les bras terminés en boules, le croissant renversé sur le disque, etc. J'avoue que ce rapprochement m'a vivement tenté, d'autant plus que tout convie à chercher l'origine de la déesse carthaginoise en Phénicie même, comme on va le voir dans la note suivante. Mais ce n'est qu'une simple coïncidence graphique, augmentée ici par l'étroitesse de l'édicule où il fallu serrer le symbole divin ; et il s'en faut que l'emblème « de Tanît » soit exclusif à cette déesse.

---

(1) Voir plus haut p. 181 [65*]. seq., ce que nous avons dit de l'association courante Soleil-Lune. La séparation du eroissant serait justifiée ici par l'habitude prise de l'accoler au disque solaire. Mais cette supposition elle-même n'est pas nécessaire : voir également ce que nous avons dit des tautologies emblématiques chez les Phénieiens (p. 184 [68*]). En répétant ainsi l'emblème du grand dieu solaire, le dévot eroyait en multiplier la puissanee prophylactique.

(2) Le symbole ainsi réduit au disque et aux serpents est fréquent dans l'imagerie de ce pays et il s'est conservé jusqu'en pleine époque romaine : cf. Renan, *Mission de Phénicie*. pl. 32, n° 5 ; de Ridder, *Catalogue de la Collection de Clercq*, III, pl. 36, n° 218 bis.

XIII. — Traces du culte de Tanît en Phénicie.

On soutient de plus en plus, de nos jours, que la grande déesse de Carthage ne devait pas être d'origine phénicienne. Certains traits de son culte, affirme-t-on, ne sauraient s'expliquer que dans l'hypothèse d'une origine africaine ; son nom lui-même pourrait être indigène, libyen ou berbère. En faveur de l'opinion traditionnelle, on avait déjà fait valoir que, d'après une bilingue d'Athènes (1), un *Sidonien* s'appelait עבדתנת - Ἀρτεμίδωρος. On a riposté que cela prouvait tout juste que des Sidoniens avaient de la dévotion envers Tanît : ne connaît-on pas une demi-douzaine d'עבדאסר et cependant Osiris n'est pas un dieu phénicien. Plus tard, une intéressante dédicace, débutant par ces mots :

לרבת לעשתרת ולתנת בלבנן

a semblé, un instant, apporter un argument sérieux à l'appui de l'opinion ancienne (2). Mais on a fait observer que ce לבנן pouvait parfaitement être une colline de Carthage ou des environs ; rien ne prouvait catégoriquement qu'il s'agissait du Liban phénicien.

Voici une troisième preuve, que j'ose croire décisive : c'est l'onomastique libanaise qui la fournit. Je connais actuellement, au Liban, deux villages conservant dans leur nom celui de Tanît. L'un d'eux est proche de Sidon, dont il est distant de cinq à six heures de marche, vers le S.-E. : Guérin, qui l'a visité, le signale sous la forme *A'ktenit* (3), et les indigènes écrivent et prononcent : عَقْتَنِيت, *'Aqtanît* (4). L'autre, situé au fond

---

(1) *CIS*, I, nº 16.

(2) *RES*, I. nº 17 ; Lidzbarski, *Ephem.*, I, 20 seq. et 148.

(3) *Galilée*, II, p. 516.

(4) Je ne parviens pas à dégager avec assurance le premier composant : serait-ce le mot عقد ? ou bien عاق, de خطا ? Je ne crois guère à la possibilité de عقبة, qui, du moins, figurerait dans la *Liste arabischer Ortsappellativa* de Socin, *ZDPV*, t. 22, p. 25.

de la Cœlésyrie, mais adossé au versant oriental du Liban, se nomme *'Aitanît* ou, en deux mots, *'Ain-tanît*, et l'orthographe locale du second composant varie entre تنيت et تانيت , comme cela a généralement lieu pour les vocables dont on ignore le sens. Les principales cartes du Liban portent l'indication du second village, tandis que le premier n'est signalé, à ma connaissance, que par celle de Guérin.

A ces deux toponymes, il faut joindre, sans aucun doute, le كفرتانيث de Sâliḥ ibn Yaḥya, dans son *Histoire de Beyrouth* (1). Je ne me rappelle pas en avoir rencontré la mention dans des ouvrages plus récents ou plus anciens, et il est assez malaisé de le localiser exactement d'après les indications de l'auteur musulman. Mais le contexte vise clairement la région située entre Deir el-Qamar et Ǵezzîn. En tout cas, ce village, aujourd'hui peut-être totalement disparu, était différent des deux précédents. Ici encore, nous retrouvons le nom de la déesse, تانيث, avec une légère variante, qui peut être le fait des copistes, et qui d'ailleurs, telle quelle, ne modifierait pas la phonétique du mot.

Qu'il s'agisse bien d'un nom divin dans ces trois toponymes, c'est ce dont on ne pourrait raisonnablement douter, et nous savons, par des exemples innombrables, que la prononciation moderne reproduit fidèlement l'ancienne (2).

---

(1) Edit. Cheikho, p. 229.

(2) La seule analogie avec كفر تبنيت (*Kefr Tibnît*), village du Liban sidonien, dans le nom duquel on a reconnu, avec raison, celui du roi de Sidon תבנת, suffirait à montrer que تانيت est un nom propre, et non, comme on pourrait l'objecter, un appellatif à terminaison syriaque. Mais si c'est un n. p., on ne peut guère éluder la conséquence que c'est bien celui de la déesse, alors que tant de toponymes, syriens et palestiniens, sont théophores. Le Liban en a conservé un grand nombre, dont j'espère pouvoir dresser un jour la liste. Qu'il me suffise d'en citer deux, tout à fait caractéristiques et probants : كفر شيما (cf. *Rev. Arch.*, 1903, II, p. 34-37) et كفر ملك, *Kefr Mlk*, proche de 'Aqtanit, et d'autant plus intéressant qu'il atteste l'existence du dieu *Mlk*, qu'on a vainement tenté de rayer du panthéon phénicien (cf. Dussaud, *Notes de mytholog. syr.*, p. 156-161). Sans doute, l'on pourrait, si nous ne connaissions qu'un seul composé formé par le nom de Tanit, s'appuyer précisément sur Kefr Tibnît, pour dire que Tanit peut être un nom propre, voire même un nom d'homme; mais nous avons trois composés semblables, échelonnés du rivage de la Méditerranée à la Cœlésyrie. La coïncidence serait par trop forte et un mortel comme celui-là aurait été sûrement divinisé....

Voilà donc trois localités, postées presque en ligne droite d'un versant à l'autre du Liban, dans le nom desquelles nous retrouvons incontestablement celui de la déesse punique, et sous la forme phonétique consacrée jusqu'ici par l'usage. Il n'y a donc plus lieu de douter que Tanît ait eu des adorateurs et des temples au Liban.

Partant, il devient moralement certain, s'il n'est pas mathématiquement prouvé, que cette déesse était originaire du Liban, comme le donnait à croire la dédicace carthaginoise rappelée plus haut. Sans doute, on ne peut nier la *possibilité* d'un לבנן africain ; mais rien ne prouve qu'il ait réellement existé. Le motif même qui a porté à faire cette supposition est plutôt contre elle. En effet, admettons que la dédicace eût visé, comme nous le soutenons, la Tanît asiatique : la formule serait restée absolument la même ! Nous en avons pour garant l'usage épigraphique punique. Ainsi, dans l'inscription trouvée à *Cagliari* (1), le dédicant, qui adresse son vœu au Ba'al Šamem de l'*Ile-des-éperviers*, emploie exactement la même formule qu'à Carthage :

לאדן לבעשמם באינצם

Domino Ba'aššamem-in-Insula-accipitrum.

Il était donc plus logique de placer cette *Tanît in-Libano* ailleurs qu'à Carthage (2), et même qu'à Τύνης-Tunis (3).

(1) *CIS*, I, n° 139.

(2) Dans son argumentation sur ce point, M. Lidzbarski (*Ephem.*, I, p. 20-21) a totalement perdu de vue l'inscription de Cagliari.

(3) Hypothèse de M. Clermont-Ganneau, basée sur un texte de Diodore, donnant le nom de Λεῦκος à Τύνης (*Rec.*, III, p. 188). Il en résulterait que Tunis a dû porter aussi le nom de לבנן, ou encore, ce qui est aussi peu probable, que Λεῦκος a été rendu par לבנן : dans le premier cas, on aurait peine à comprendre la disparition totale de cette désignation topique ; dans le second, on ne voit pas pourquoi les anciens auraient choisi la forme לבנן, qui est un nom propre très particulier, plutôt que לבן, qui aurait dû suffire pour rendre le nom grec. La dernière observation porte également dans l'hypothèse de M. Lidzbarski, qui supposait, d'après la ligne 3 de l'inscription, l'existence d'une colline ou d'une montagne (הר) *de couleur blanche*, située à Carthage même ou dans ses environs immédiats.

Au reste, peut-on croire à la possibilité de trois toponymes, tous libanais, contenant le nom de Tanît, si le culte de cette déesse avait été seulement transplanté d'Afrique en Asie ? Le fait serait peut-être sans précédent, et en l'espèce d'autant plus surprenant, que ce nom divin n'a rien produit de comparable en terre punique (1). Au contraire, tout s'explique naturellement si l'on admet que, né au Liban, où il n'était peut-être pas appelé à une très grande diffusion (2), le culte de Tanît avait été importé par les premiers colons phéniciens sur ce sol africain (3), où il devait atteindre la célébrité que l'on sait, du moins à Carthage (4).

*
* *

Cette conclusion, qui ne me paraît avoir rien de forcé, est corroborée par certains faits qu'il est utile de grouper ici.

Sidon, à l'époque hellénistique, revendiquait sur ses monnaies l'honneur d'avoir été la « Mère » de *Kambé*, l'ancienne Carthage, ainsi que d'Hippone, de Kition et de Tyr (5). Or, la première des trois localités libanaises dont nous avons parlé plus haut, se trouve être située tout près de Sidon, et d'autre part, c'est un *Sidonien* qui, d'après la bilingue d'Athènes,

(1) Le rapprochement fait par Gesenius entre Tanit, Tunis et Τύνης, est plausible, quoique purement théorique. Mais je ne m'explique pas qu'on ait pensé aussi à Θαίνα, Θήνη, et Θεαίνα (Müller, *Numism. de l'ancienne Afrique*, II, p. 40 seq.). — On pourrait presque s'autoriser de cette absence de toponymes africains tirés du nom de Tanit, pour insister plus que jamais, sur le caractère restreint, parce que surtout local, de la célébrité de cette déesse à l'époque punique. La constatation faite dans l'onomastique libanaise donne aujourd'hui à cette opinion une probabilité sérieuse. Il est cependant prudent d'attendre des fouilles futures un complément de lumière.

(2) Je dis « peut-être », parce que nous connaissons encore très mal l'antiquité phénicienne. En quel endroit de la Phénicie, maritime ou libanaise, a-t-on fait des recherches semblables à celles que la France poursuit, depuis longtemps, sur tant de points divers en Afrique ?

(3) M. Clermont-Ganneau ne pensait pas autrement, il y a bientôt un quart de siècle : cf. *J. A.*, 1878, I, 469, note.

(4) Voir la note 1 ci-dessus.

(5) Voir, p. ex., Babelon, *Perses Achéménides*, pl. XXX, 20, 21 et p. CLXXXVI.

se nommait עבדתנת. N'y a-t-il pas là un indice au moins indirect, que Tanît, déesse honorée dans la région sidonienne avait pu suivre les Sidoniens dans leurs premières migrations en Afrique, et que les Tyriens trouvèrent son culte déjà établi à Kambé, lorsqu'ils reconstruisirent cette colonie sous le nom de Ville-neuve, קרתחדשת ? Il y a plus. Si l'on admet, avec des autorités sérieuses comme M. Clermont-Ganneau (1), que le בעל חמן, invoqué des milliers de fois avec Tanît dans les dédicaces puniques, est originaire du pays de Tyr, on s'explique désormais au mieux pourquoi la déesse a toujours le pas sur le dieu à Carthage, tandis qu'elle perd ordinairement son rang en dehors de cette métropole. Le titre même que Polybe lui donne : ἡ δαίμων τῆς Καρχηδόνος, comme s'il voulait éviter de la nommer, s'explique beaucoup plus simplement par le double fait de l'ancienneté et de la proéminence de son culte à Carthage, que par ces raisons mystiques qu'on a mises en avant, faute de pouvoir interpréter son nom (2).

Aussi est-il vraiment remarquable que la dédicace qui nomme Tanît-en-Liban *après* Astarté, soit carthaginoise. Si ce Liban avait été situé à Carthage ou même dans les environs, à Tunis par exemple, la déesse aurait-elle ainsi cédé sa place, fût-ce à Astarté ? Combien les choses deviennent-elles plus vraisemblables dans l'hypothèse du Liban asiatique ! Au reste, dans cette subordination même de Tanît à Astarté, il y a un dernier et très important indice qu'il s'agissait bien de la Tanît de Phénicie. On s'accorde, en effet, à traduire le début de la dédicace par :

(1) *Rec.*, I, p. 83. On n'est pas encore d'accord sur la nature de la divinité nommée מלכעשתרת (plusieurs fois à Umm el'Amad : *CIS.* I, 8 ; Cl.-Ganneau, *Rec.*, V, p. 150, et une fois à Ma'ṣoûb, *Rec.*, I, p. 81); mais il est certain qu'il s'agit d'un dieu et non d'une déesse. L'ensemble de ces textes prouve que ce dieu, sans doute ancien, devait jouir d'une certaine célébrité dans le pays de Tyr. — Faut-il rapprocher le בעל חמן punique de son homonyme de Zingirli (*Ausgrabungen in Sendschirli*, IV, p. 375) ? Sayce n'a pas manqué de le faire, *Procced. of the Society of Bibl. Archaeol.*, 1912, p. 27. Mais rien n'y autorise : rien ne prouve surtout que, pour le vocable phénicien חמן, nous devions nous décider pour un toponyme plutôt que pour une épithète.

(2) Hoffmann, *Ueber einige phoenikische Inschriften*, p. 32.

« *Aux dames Astarté et Tanît du Liban* »,

l'indication topique affectant les deux déesses. Or, nous savons par un texte de Lucien qu'il y avait précisément en Phénicie une Aphrodite Λιβανῖτις (1), et d'autre part, un passage des prétendues cosmogonies de Sanchoniathon nous montre dans Tanît une fille d'Astarté (2). Tant de coïncidences seraient-elles purement fortuites ? Il est bien difficile de le croire, et l'on ne voit plus ce qui s'oppose à reconnaître définitivement dans la grande déesse de Carthage une vieille divinité phénicienne, et dans l'inscription de Bordj-Djedid la reconnaissance pour ainsi dire officielle de ce fait resté jusqu'ici incertain.

On n'opposera pas, je pense, la difficulté étymologique, qui, je le reconnais, subsiste toujours, puisque la vocalisation à laquelle nous aboutissons aujourd'hui est celle-là même qu'avaient adoptée les premiers défricheurs du sol encore si aride des religions phéniciennes, vocalisation qu'on a maintenue après eux dans la pratique courante, sans pouvoir la remplacer par quelque chose de plus rationnel (3). Mais combien d'autres divini-

---

(1) Cf. Clermont-Ganneau, *Rec.*, III, p. 188, qui dit fort justement, à propos de ce texte (*Adv. indoct.* III), que l'Aphrodite en question « devait être une véritable עשתרת בלבנן ». A comparer, la dédicace de la villa Sciarra : Θεῷ Ἀδάδῳ λιβανεώτῃ, Ἀκρωρείτῃ, divinité qui peut être identique, d'une part, au בעל לבנן de la coupe chypriote, d'autre part, au Ζεὺς ὄρειος d'une inscription de Phénicie (Renan, *Mission de Phénicie*, p. 397).

(2) C'est encore à M. Clermont-Ganneau que revient le mérite d'avoir dégagé cette importante donnée du texte de Philon de Byblos (*J. A.*, 1878, I, p. 500). Il est maintenant permis de se demander, avec une certaine assurance, si l'apparition de ces Τιτανίδες est bien le fait d'une déformation intentionnelle et non pas plutôt le résultat d'un simple bourdon de copiste : Ταννιτίδες ne diffère guère, au premier coup d'œil, de Τιτανίδες, et il semble bien que le nom de Tanît ait dû, plus d'une fois, dérouter les copistes et lapicides grecs (Voir ce que nous disons plus loin de ΤΑΙΝΤΙΔΑ).

(3) Il serait oiseux de rappeler ici les différentes étymologies, quelques-unes très fantaisistes, qu'on a proposées pour Tanît, depuis Hyde et Gesenius. Se fondant sur une simple assonnance, ces derniers avaient décomposé le nom divin en *Ta-Neit*, *Ta* donnant l'article égyptien et *Neït* représentant la déesse égyptienne de ce nom. Il est cependant bizarre qu'on revienne encore sur cette étymologie, sous prétexte qu'elle confirme l'origine africaine de la déesse carthaginoise, Neit pouvant être, à ce que disent les égyptologues, une vieille divinité libyenne (cf. l'article, à certains égards, si *moyenâgeux* de Lefébure dans le *Recueil des Mémoires...*, du XIV^e congrès des Orientalistes, 1905, p. 397). Je ne veux pas nier que les anciens eux-mêmes aient pu penser à pareille éty-

tés, sémitiques et phéniciennes, dont les noms restent toujours inexpliqués ! Est-on seulement d'accord, non pas sur *El*, dont la forme n'a pas varié, mais sur le sens primitif du thème qui a fourni les variantes *Ištar*, *'Aštart*, *'Aṯtar*, *Aṯara*, etc. ? (1) Il serait, par ailleurs, très hasardé de prétendre que le nom de Tanît n'est pas phénicien, parce qu'on ne lui trouve pas une physionomie suffisamment sémitique. Ce nom *peut* être tout aussi sémitique, tout aussi phénicien que celui de Tabnît - תבנת - تبنيت, et exactement de la même forme, du moins à l'origine (2). Il semble même que cette terminaison *ît*, qu'on est tenté de prendre pour araméenne, soit plutôt une marque phénicienne du meilleur aloi, si l'on en juge par sa fréquence dans le district sidonien, où nous avons rencontré et كفر تبنيت et عقتنيت. Il n'y a donc, tout bien pesé, aucune objection à tirer d'un nom dont la forme appartient peut-être au stade préhistorique du phénicien.

Quant à la graphie néo-punique, dont on a tiré un parti si abusif dans la question qui nous occupe, elle ne prouve qu'une chose, c'est que la première syllabe du mot avait fini par être prononcée avec un *e*, peut-être même long (comp. تنيت et تانيت). Le fait est prouvé par les textes mêmes où cette graphie tardive se rencontre : nous y trouvons קידש pour קָדוֹשׁ (3).

---

mologie, quoi qu'en ait dit M. Erman (cf. Bæthgen, *Beitraege z. semitisch. Religionsgesch.*, p. 57) ; mais pas plus que M. Clermont-Ganneau (*J. A.*, 1878, I, p. 539) je ne crois à sa réalité objective. J'en dirai autant de la brillante équation *Tanît* = *Dido*, établie, non sans hésitation, par le même savant (*Rec.*, VI, p. 274).

(1) Cf., en dernier lieu, F. Theis, *Zum Namen der Ištar* dans *Memnon*, V (1911), p. 40–41.

(2) Si l'on pouvait faire fond sur la graphie défective du premier composant de מלכעשתרת, qu'on s'accorde aujourd'hui à rapporter à מלאך, on serait tenté de voir dans תנת un mot dérivé du thème אנה, avec le sens d'*être triste, se lamenter* : ce qui conviendrait remarquablement à une déesse libanaise, qui a dû avoir bien des attaches avec l'Adonis libanais, dans son mythe caractéristique de dieu chasseur, tué par un fauve et pleuré par la déesse. Dans ce cas, le toponyme *'Aqtanit*, dont le premier composant pourrait provenir du radical عاق, signifierait : [*Lieu de la*] *lamentation de Tanît.* Mais toutes ces conjectures sont fragiles et je les émets uniquement pour montrer qu'il n'est point nécessaire de chercher l'étymologie de Tanît en dehors du vocabulaire sémitique.

(3) Cf., p. ex., Lidzbarski, *Ephem.*, I, p. 46 seq. Il en résulte que l'ἅπαξ TAINTIΔA, rappelé plus haut (*CIS*, I, p 288), est à corriger en TANITIΔA, ou bien en TAINITIΔA.

On voit maintenant à quoi se réduisent les assertions des derniers défenseurs de l'origine libyennne de Tanît (1). Personne n'avait songé à nier que cette déesse n'eût subi à la longue les influences diverses du milieu africain où son culte s'est développé ; mais il y a loin de là à prétendre la dépouiller de son caractère originel. Tout ce qui a été dit sur ce sujet tomberait devant le seul fait que le symbole dit de Tanît, loin d'avoir été, à l'origine, un bétyle, un cône sacré, un autel à cornes, un triangle équilatéral (2), ou un dérivé de la hache égéenne ou crétoise, est tout simplement le signe de vie égyptien (3) et n'a jamais cessé de l'être malgré les apparences contraires, jusqu'à l'extinction du culte de la déesse. Tous les jours, les fouilles apportent de nouvelles preuves que ce symbole n'a jamais été exclusivement celui de Tanît (4). Qu'il ait été emprunté directement à l'Egypte, ou qu'il provienne de Phénicie, peu importe : en Egypte comme ailleurs, le signe de vie est donné aux dieux aussi bien qu'aux déesses ; sa vogue en Afrique a son pendant exact dans celle qu'a obtenue en Asie, et dans les religions orientales

---

(1) *Inter quos*, naturellement, et des plus acharnés, le Dr Bertholon, *Anthropologie de la Tunisie*, p. 34 seq. ; *Rev. Tunisienne*, 1909, p. 131 seq. Je ne connais malheureusement pas l'article du *Journal des Savants*, 1907, p. 42, où M. Dussaud traite du même sujet.

(2) Dieulafoy, *CR*, 1911, p. 213 : mais voir aussi plus loin, *ibid.*, p. 355.

(3) Il y a longtemps qu'on l'a dit ; mais il est regrettable qu'au lieu de s'en tenir à ce fait positif, on ait emboîté le pas à M. Globlet d'Alviella (*Migration des symboles*, p. 240 seq.) dans ses exégèses mystiques. J'ai recueilli, et publierai s'il le faut, une foule de variantes graphiques du signe de vie dans les monuments égyptiens, phéniciens, syriens et hittites : comme on pouvait s'y attendre, la plupart de ces transformations se retrouvent dans les monuments religieux de l'Afrique du Nord, où elles ont pu, bien entendu, donner lieu à des interprétations secondaires très variées.

(4) M. Ph. Berger, qui l'a souvent répété, semble avoir prêché dans le désert. Je ne puis cependant adopter l'explication qu'il propose de l'estampille amphorique publiée par lui dans les *CR*, 1909, p. 997. Dans cette figure, il faut absolument tenir compte du ט qui forme le corps de « l'insecte » ; ce qui donne un vulgaire nom de potier : בעלטב ou טב־בעל. La manie des cachets héraldiques et monogrammatiques est vigoureusement attestée pour l'Afrique, et rien ne prouve que dans l'estampille en question le potier ou le graveur aient eu réellement l'*intention* d'imiter le symbole divin : tout au plus pourrait-on concéder qu'ils s'en sont aperçus après coup, comme nous.....

les plus diverses, le disque ailé égyptien. Il a été peut-être plus fréquemment employé comme symbole de Tanît, mais c'est tout. Encore faudrait-il attendre, pour en avoir le cœur tout à fait net, le résultat ultérieur des fouilles entreprises ou à entreprendre sur d'autres points que Carthage.

Qu'était-ce au juste que Tanît, cette *Reine du ciel* qu'Apulée nommait *deorum dearumque facies uniformis*, résumant ainsi, en quelques mots, ce que l'imagerie punique semblait avoir exprimé par le dessin au cours de plusieurs siècles d'évolution religieuse? Etait-elle «lunaire» comme le suggère, en terre phénicienne, son assimilation à Artémis? C'est ce qu'il est toujours impossible de déterminer, même après avoir tranché la question capitale de nationalité. Tout ce que l'on peut dégager des données nouvelles fournies par la toponymie libanaise, combinées avec celles qu'on possédait antérieurement, c'est que Tanît était réellement distincte d'Astarté. Mais, si modeste soit-il, ce résultat montre du moins qu'il y avait dans le panthéon phénicien plus de quatre divinités, groupées deux à deux, Baʿal-X et Astarté, Sadyk et Echmoun (1). C'est nous qui, sur des bases notoirement insuffisantes, mais toujours impatients de généraliser et de conclure, avons imaginé ces simplifications commodes qui, si elles ont eu jamais cours chez les anciens, appartiennent aux époques de contaminations et de compromis, et n'ont aucune valeur pour les origines, pas même pour une période tant soit peu reculée de l'histoire des religions phéniciennes.

(1) Dussaud, *Op. cit.*, p. 155 et 160. Cf. *supra* ce que nous avons dit du dieu *Mlk*.

XIV. — Deus Geneas

d'après un monument épigraphique de Cœlésyrie.

(Pl. XV, 2).

Dans sa magistrale communication à l'Académie, en date du 15 Avril 1901 (1), M. Léon Heuzey avait étudié, entre autres monuments acquis par le Musée du Louvre, un curieux bas-relief d'époque romaine figurant un dieu syrien cavalier. D'après l'épigraphe gravée sur la plinthe, la stèle était dédiée par un certain Mazabbanas et son fils Marcus au dieu *Genneas* : Θεῷ Γεννέᾳ πατρῴῳ.

Inconnu jusque-là, ce dieu se laissait facilement rapprocher du Γενναῖος de Damascius, qui, sous les traits d'un lion, avait, paraît-il, des adorateurs dans le temple d'Héliopolis de Syrie et s'était même manifesté à un médecin d'Emèse sous la forme d'un bétyle parlant, d'origine ignée. Le savant archéologue n'avait pas manqué de faire ce rapprochement et plusieurs autres aussi topiques ; aussi regrettait-il avec raison d'ignorer la provenance exacte du monument décrit par lui. Le vendeur avait bien indiqué Banias ; mais cette provenance, très vague en elle-même, puisqu'il existe deux Banias, celle de Phénicie et celle de Palestine, pouvait paraître suspecte pour d'autres raisons, sur lesquelles M. Clermont-Ganneau a, depuis, justement appelé l'attention (2).

Au cours de sa communication, M. Heuzey s'était un instant demandé si la stèle ne figurait pas plutôt l'auteur principal de la dédicace ; mais

---

(1) *Comptes rendus*, 1902, p. 190-200.

(2) *Recueil d'archéologie orientale*, V, p. 155 : cf. encore *Comptes rendus*, 1904, p. 11.

il avait aussitôt écarté cette solution en s'appuyant sur le caractère incontestablement divin du cavalier représenté sur la stèle bien connue d'El-Ferzol, en Cœlésyrie (1). Il restait toutefois une difficulté, à laquelle M. Heuzey n'avait pas fait allusion. Les mots Θεῷ Γεννέᾳ signifiaient-ils bien : *Au dieu Genneas*, comme il le proposait fort naturellement, et ne pouvait-on pas, à la rigueur, les rendre par : *Au dieu de Genneas?* Dans une pénétrante étude consacrée au même monument et publiée dans son *Recueil d'archéologie orientale* (2), M. Clermont-Ganneau, après avoir soigneusement pesé le pour et le contre, montrait que la seconde interprétation était, somme toute, plausible, sinon probable.

Le problème posé avec tant de précision par l'éminent orientaliste, resterait peut-être encore pratiquement insoluble, si un autel d'époque romaine, qui me paraît inédit, ne venait faire pencher la balance tout en faveur de l'interprétation de M. Heuzey.

D'après les renseignements que j'ai pu recueillir, le monument aurait été découvert, il y a plus de quarante ans, dans les ruines de Karak Noûḥ, village de Cœlésyrie très proche d'El-Ferzol, et suffisamment connu des épigraphistes par les inscriptions d'époque romaine qu'il a fournies. Transporté au village voisin de Moʿallaqah, le cippe y serait resté inconnu jusqu'au mois d'Octobre 1909, époque où il me fut signalé par un aimable intermédiaire, qui avait réussi à prendre une copie assez exacte de son épigraphe. Un peu plus tard, je fus, à mon tour, autorisé à voir le monument et à l'étudier. Son authenticité est hors de conteste.

Comme le montre la figure (pl. XV), l'autel en calcaire du pays, haut de $0^{m},60$ dans ses dimensions actuelles, est d'une forme commune en Syrie et n'a presque pas souffert dans ses parties essentielles. Son unique intérêt réside dans la légende latine et le signe final qui y sont gravés. L'écriture du texte est notablement cursive et inélégante, mais la gravure en est relativement nette et ferme, surtout à la seconde ligne, qui est la seule importante pour nous. Voici une reproduction de ma copie:

---

(1) Voir encore l'image d'un Hercule cavalier de la Damascène dans les *Comptes rendus*, 1904, p. 8.

(2) V, p. 154-163.

1^re ligne, sur le bandeau supérieur :

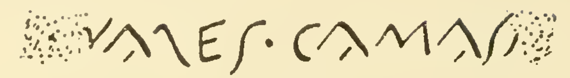


Fig. 11.

2^e ligne, sur le dé :

Fig. 12.

Après cette ligne, au centre du dé, mais un peu rejeté vers la droite, se trouve encore gravé un foudre, très sommairement stylisé en forme d'étoile, dont les six extrémités ressemblent singulièrement à des fers de lance.

Au début de la première ligne, il reste la trace d'un N ou d'un V ; il est peu probable qu'il faille faire précéder cette lettre d'une initiale de prénom. Il est plus difficile de restituer la fin de la même ligne : on peut lire SI, ou moins probablement GI ou RI.

A la seconde ligne, l'avant-dernière lettre est bien un F et non un E, comme pourrait donner à le croire la photographie : la barre inférieure qu'on y voit est un accident de la pierre. Si cet accident est ancien, comme je suis porté à le croire, je ne serais pas étonné que le lapicide en ait profité pour se dispenser d'achever sa lettre. Quoi qu'il en soit, voici la lecture à laquelle je crois devoir m'arrêter pour l'ensemble du texte :

[*V*] *ales Camasi (?)*
Deo Genea.

Je n'insisterai pas sur les noms du dédicant (1), qui a dû être de condition inférieure, soldat, affranchi ou esclave. Mais la lecture *Genea* semble appeler des réserves. On peut objecter, en effet, que la première lettre

(1) *Vales*-Οὐάλης = *Valens* est déjà bien connu dans l'épigraphie syrienne ; si *Camasi* était certain, on pourrait en rapprocher Καμάσανος de Waddington, 2412 *f* et *g*.

de ce mot est presque identique à l's de *Vales* et même un peu plus penchée vers la droite. J'avoue que cette objection m'a longtemps arrêté : des G de cette forme, quoique connus (1), sont relativement rares, et je ne sais si l'on peut en citer un seul exemple dans la cursive monumentale de Syrie. On remarquera cependant que la lettre en question est sensiblement plus petite que le premier S. Au surplus, même sans cette distinction graphique, qui n'était peut-être pas intentionnelle dans la lourde main du lapicide, il me semble, tout bien considéré par ailleurs, que la lecture *Genea* s'impose : *Senfa* ou même *Senea* seraient, sans contredit, aussi invraisemblables que *Genfa,* et toute autre lecture matérielle est impossible.

A une consonne près donc, le nominatif du mot, *Geneas,* est identique au Γεννέας de l'inscription de « Banias » ; mais ici, ce ne peut plus être qu'un nom divin. Nous en avons pour garant suffisant le fait, très fréquent à l'époque romaine, de l'emploi du mot *deus* devant les noms divins dans l'épigraphie de marque syrienne : les exemples en sont trop connus pour qu'il soit nécessaire de les signaler, mais il ne sera pas inutile de renvoyer explicitement à une très courte dédicace, cœlésyrienne comme la nôtre, et qui ne laisse aucun doute à cet égard. Elle a été découverte en 1907 à Ba'albeck et a fait l'objet d'un commentaire du P. Jalabert, dans ces *Mélanges* (2). Elle consiste en ces deux mots : *Deo Mercurio,* qui, par une coïncidence des plus intéressantes, sont suivis, comme dans le texte de Karak, d'un foudre réduit à sa plus simple expression (3).

Quant à l'absence du redoublement, *Geneas* pour *Genneas,* il ne saurait arrêter un instant. On pourrait même se demander si la première graphie n'est pas la plus originale. Je ne le croirais guère pour ma part, si,

---

(1) *CIL.* III, pl. A, première partie : n^{os} 7 et 8 ; 2^{e} part. 14-16, 53-54, 71-72, etc.

(2) II, p. 282, pl. II, 3.

(3) Le foudre est répété sur la tranche du bloc. Je ne puis déterminer le sens exact de ce symbole, qui, d'après les deux monuments ainsi étroitement rapprochés, n'est pas une pure ornementation, du moins à l'origine. Je croirais qu'il dérive en droite ligne des représentations semblables, qui parfois ornent les autels dédiés au Jupiter Héliopolitain. Tous les petits temples de la Cœlésyrie, à l'époque romaine, étaient des succursales du grand sanctuaire de Ba'albeck et subissaient plus ou moins son influence religieuse.

comme on peut l'admettre avec vraisemblance, le nom divin est d'origine sémitique et dérive du thème redoublé גנן, plutôt que de toute autre racine à 3e radicale infirme. *Genneas* serait la transcription exacte et savante du mot, tandis que la graphie défective représenterait la prononciation populaire du même nom divin, — à moins, bien entendu, qu'il ne faille admettre une nouvelle négligence du lapicide, ce qui toutefois n'est nullement prouvé. En tout cas, rien n'oblige à supposer que la forme Γεννέας résulte d'une contamination de la forme Γενναῖος, encore moins que ces deux formes soient réellement assimilables, comme l'admet M. Heuzey et, après lui, MM. Dittenberger, Dussaud, Lidzbarski et Gruppe (1). Sur ce point, nous avons le témoignage formel contraire de l'inscription de Deir el-Qalʿa : Θεῷ κυρίῳ γενναίῳ Βαλμαρκῶδι τῷ καὶ Μηγρίν, où l'expression γενναίῳ, et par la place qu'elle occupe et par son caractère linguistique, n'est certainement pas un nom divin, mais bien une simple épithète accolée au mot κύριος. Le Γενναῖος de Damascius doit-il être considéré comme un vrai nom propre ? Si non, le texte qui nous a été transmis de cet auteur, peut être incomplet à cet endroit. Si oui, la déformation onomastique est là et non dans Γεννέας-*Geneas* ; en toute hypothèse, il répugne d'admettre que des Sémites, même grécisants, aient forgé un nom divin aussi hybride, encore plus que Γενναῖος ait pu être « un terme générique applicable à tout dieu solaire, à l'époque romaine » (2).

Un fait, du moins, reste assuré, c'est que *Geneas*-Γεννέας est bien un *dieu* syrien. Le problème ainsi résolu, on est peut-être plus à l'aise pour voir dans la stèle de « Banias » un monument syrien, et non précisément *palmyrénien*, comme penchait à le croire M. Clermont-Ganneau. Le nom propre Μαζαββάνας, quoique fréquent à Palmyre, n'a rien de spécifiquement palmyrénien. Quant au costume du dieu cavalier, s'il a des attaches plus ou moins étroites avec celui qu'on portait à Palmyre, il n'offre rien

(1) Dittenberger, *Orientis graeci inscriptiones selectae*, II, p. 341 (n° 637) ; Dussaud, *Notes de Mythologie syrienne*, p. 57, note 4 ; Lidzbarski, *Ephemeris für semit. Epigraphik*, II, p. 82 ; Gruppe, *Griechische Mythologie*, II, p. 1583.

(2) Dussaud, *Op. cit.*, p. 129, et pass.

non plus qui invite à le considérer comme plus palmyrénien que syrien. J'ajouterai même que le style du morceau, sa facture plutôt molle et flottante, rappellent assez peu le faire anguleux et plus ferme des sculptures de Palmyre (1).

---

(1) Pourrait-on préciser davantage et reconnaître, dans le lieu de provenance indiqué par les marchands, la Panéas de Palestine ? De Saulcy, dans sa *Numismatique de la Terre Sainte*, p. 318, pl. XVIII, n° 7, attribue, avec quelque réserve, à cette Panéas, un grand bronze romain, au revers duquel figure « un personnage à cheval, galopant vers la droite ; son manteau flotte au vent ; de la main droite levée il tient peut-être une couronne. » De cette couronne, il ne reste absolument rien sur la pièce : par contre, le déploiement donné au bras fait plutôt supposer que le cavalier brandissait un fouet. Nous aurions donc sur ce bronze l'image d'une divinité très étroitement apparentée à celles des stèles de « Banias » et de la Damascène. Je ne puis trancher la question, ignorant ce que les spécialistes ont dit sur le bronze en question depuis sa publication par de Saulcy. Au reste, il faut l'avouer, la « Banias » de Phénicie ne serait pas tout à fait exclue, même si l'attribution de de Saulcy était exacte et confirmée par d'autres exemplaires.

XV. — La tablette hébraïque de Gézer.

Nouvelles reproductions.

(Pl. XVI et XVII).

Grâce à la libéralité de la Direction des Musées Ottomans, j'ai eu, en Mars 1910, l'avantage d'étudier directement ce monument palestinien, unique en son genre. De prime abord, j'ai constaté que les différentes reproductions publiées jusqu'à ce jour laissaient toutes plus ou moins à désirer. Celles du *Quarterly Statement (PEF)*, 1909, pl. 1 et 2, étaient certainement bonnes, puisqu'elles ont permis à MM. Lidzbarski et Gray, surtout au premier, de proposer un déchiffrement à peu près exact, matériellement (1). Mais je ne m'explique pas que l'on ait cru devoir publier partout des images plus ou moins amplifiées de l'original. L'objet n'a pas besoin d'être agrandi, et vu sous ses dimensions réelles, il produit une tout autre impression.

On trouvera ici d'abord deux reproductions de la face inscrite (pl. XVI), aux dimensions de l'original. Prises sous des incidences de lumière

---

(1) Pour la littérature utile du sujet, il suffira de renvoyer à Lidzbarski, *Ephem.*, III, p. 36 seq. Ajouter un intéressant travail de St. A. Cook, *The old hebrew Alphabet of the Gezer Tablet* (*PEFQS*, 1909, p. 284 seq.), dont je discuterai plus loin la conclusion, et l'article dans lequel M. E. J. Pilcher, répudiant définitivement une théorie très aventureuse sur la date de l'inscription de Siloé, a fait de bonnes remarques sur la technique graphique de la tablette de Gézer (*The Handwriting of the Gezer Tablet*, *ibid.*, 1910, p. 32 seq.). [Voir encore Gray, *ibid.*, 1911 p. 161 et Krauss, *Talmudische Archaeologie*, II. p. 149 ; 531, note 9 et 571, note 247]. Pour mémoire seulement l'article « Saisons » du *Dictionnaire biblique* et l'appendice II de Bennett, *The moabite Stone*, 1911. p. 84.



(1)

(2)

(3)

(1)



différentes, ces deux images se complètent l'une l'autre et font ressortir les détails les plus ténus de ce côté de la tablette. Au lecteur qui désire avoir une vision très nette du creux des lettres, je conseillerais de regarder les reproductions en sens inverse de la lecture normale du texte : l'effet optique est tel, qu'il aura l'illusion de voir l'original (1). La planche XVII reproduit le revers de la tablette et un dessin direct à la plume que j'ai cru devoir faire de son droit. Dans ce dessin, j'ai marqué par des traits pleins et continus tout ce qui est profondément gravé dans la pierre. En enregistrant ces détails, je m'en suis tenu d'abord, bien entendu, aux lettres réelles, ensuite à ce que l'on pourrait prendre pour des lettres, et, en général, aux accidents qui, affectant directement les lettres, peuvent intéresser l'épigraphe. Pour tout le reste, comme aussi pour corriger ce qui, dans ce dessin, ne paraîtrait pas d'une exactitude irréprochable, je prie le lecteur de se reporter simultanément aux reproductions photographiques.

La tablette est-elle réellement palimpseste, comme d'aucuns l'ont soutenu ? L'aspect du revers pourrait, jusqu'à un certain point, prêter à pareille supposition ; mais la supposition contraire me semble de beaucoup la plus probable (2). Quant à la face portant le texte, elle n'est certainement pas palimpseste, quoi qu'on en ait dit. La seule chose certaine, c'est que le scribe s'est corrigé lui-même à la ligne 5. En effet, au début de cette ligne, on distingue très nettement la superposition suivante :

---

(1) L'effet n'est pas absolument le même pour toutes les vues ; il varie aussi suivant la distance de l'œil à l'image et l'inclinaison de cette dernière. Un moyen très simple d'obtenir l'effet désiré, c'est de faire tourner lentement l'image tout en la fixant du regard, et de s'arrêter aussitôt qu'on distingue nettement les lettres en creux.

Les différences d'aspect et de détail de ces deux reproductions sont si frappantes, qu'on devrait, à mon avis, lorsqu'il s'agit de publier un document pénible à déchiffrer, en donner au moins deux reproductions diversement éclairées.

(2) M. Macalister, l'heureux découvreur de l'objet, est également de cet avis. Par contre, M. Lidzbarski qui, de son côté, a examiné l'original à Constantinople (cf. *PEFQS.* 1910, p. 238 [et *Ephem.*, III, p. 189]), a cru pouvoir dégager quelques-unes des lettres supposées. Je pourrais en proposer moi-même encore une demi-douzaine. Elles sont toutes douteuses, *sans exception* : inutile d'insister. Le lecteur peut s'en rendre compte en étudiant notre reproduction photographique, comme nous l'avons indiqué pour les deux autres.

					4	3	2	1	
1re fois					ו	▨	ק	ח	ר י
2e fois	ל	כ	ו	ר	צ	ק		ח	
					III	II		I	

Le scribe avait donc écrit d'abord : ירח קרו, en omettant le צ, par distraction. Mais, avant même de graver le כ qui devrait suivre, il a dû s'apercevoir de sa distraction et il aura voulu la réparer immédiatement. Il a donc gratté assez énergiquement 4, 3 et 2. Pendant cette opération, un éclat ayant emporté la partie supérieure de 1, il s'est trouvé obligé de refaire aussi cette lettre, et même de commencer par elle. Voilà pourquoi I se trouve couché à la fois sur 1 et 2, pourquoi aussi II et III couvrent respectivement 3 et 4. Des quatre lettres raturées, 1, 2 et 4 sont encore parfaitement reconnaissables, le grattage ayant été imparfaitement exécuté ; 3 a disparu totalement. C'est là tout ce qu'il y a de « palimpseste » dans la tablette.

On ne saurait donc, sur ce seul indice, soutenir que cette face du monument ait jamais porté un autre texte. Tout ce qui, en dehors de la ligne 5, semble être le résidu d'un caractère, est accidentel, sauf peut-être au début de la ligne 3, où le scribe paraît avoir d'abord essayé d'un premier *yôdh*, qu'il a dû trouver ensuite trop haut placé, et qu'il a abandonné, après l'avoir légèrement raturé, pour le refaire mieux à côté. Quant aux bavures des lettres, elles sont nombreuses ; nombreuses aussi les irrégularités de forme de chacune de ces lettres. Mais on a certainement exagéré en avançant que la main qui a tracé ce texte était inexpérimentée. Bavures et irrégularités devaient inévitablement se produire sous la main d'un scribe accoutumé au maniement rapide du calame et obligé ici de promener une pointe sur une matière dure. Il serait facile de montrer par le menu que toutes les variantes d'une même lettre, si cacographiques soient-elles, procèdent néanmoins d'un type fixe et conscient et relèvent dans leur ductus d'une technique toujours identique à elle-même. Mais ce serait allonger inutilement cette note, M. Pilcher (1)

(1) *Supra*, p. 206 [90*], note 1.

ayant déjà fait judicieusement une partie de ce travail, sur le seul vu d'un moulage, et le lecteur le moins calligraphe pouvant se livrer de lui-même à cette petite analyse, grâce aux reproductions qu'il a sous les yeux.

Il faut toutefois remarquer expressément, à propos du *wâw*, que si notre scribe a reproduit les deux formes connues ⋎ et Y, il est inexact qu'il faille voir encore une troisième forme de cette lettre à l'avant-dernière ligne. Le *wâw* y ressemble bien à celui du type araméen de Zingirli, dont la boucle est latérale, mais la ressemblance est purement accidentelle : la haste verticale se trouve ici tout simplement rejetée un peu à droite (comparer les trois reproductions) (1).

Il est à peine besoin d'attirer l'attention sur la forme insolite des deux *mêms* de notre texte. Si l'on n'avait, pour se prononcer, que celui de la ligne 4, on pourrait hésiter à y reconnaître une forme nouvelle, unique jusqu'ici dans l'épigraphie sémitique ; mais celui de la ligne 6, si nettement conservé, dispense de toute discussion. Il est presque incroyable que ceux qui ont eu la tablette entre les mains, sauf M. Lidzbarski (2), n'aient pas fait cette observation, qui achève de donner à ce monument épigraphique son cachet particulier et le range incontestablement à la tête de toutes les inscriptions hébraïques *publiées* jusqu'à ce jour (3).

*
* *

Le lecteur possède maintenant les principaux éléments matériels du débat et peut plus facilement se former une opinion personnelle sur le caractère de ce fragment, qui n'a pas dit son dernier mot, bien qu'on semble

---

(1) Quant au ר initial de la ligne 2, que M. Gray avait d'abord pris pour un ט, le scribe a visiblement gravé une deuxième fois le trait inférieur du triangle : sa correction faite, il ne s'est pas préoccupé d'effacer le trait mal venu la première fois. Même observation pour le ל de la même ligne et le premier ר de la ligne 5.— Sur le second ר de la ligne 4, voir plus loin.

(2) *PEFQS*. 1910, p. 238.

(3) J'ignore si les ostraca de Samarie sont publiés en fascimilés à l'heure présente.

l'avoir déjà presque oublié, en dépit ou plutôt à cause des interprétations contradictoires dont il a été l'objet. Sans vouloir reprendre ici la mienne, qui, pas plus que les autres, n'est à l'abri de toute critique, j'ose répéter que le nom de « calendrier », dont on a affublé ce texte minuscule, ne me paraît pas heureux. Nous y trouvons bien l'énumération de quelques opérations agricoles, dans un ordre manifestement conforme à leur succession dans le pays de Gézer. Mais rien, absolument rien, ne prouve que chacune de ces indications soit un *nom* de mois ou de période agricole, en usage dans l'idiome campagnard de Gézer, et c'est la condition suffisante, mais nécessaire, pour parler de calendrier.

De ce point de vue, le seul système de M. Lidzbarski serait consistant avec lui-même et l'on voudrait pouvoir l'adopter pleinement, ne serait-ce que pour en finir avec ce petit problème, qui ne laisse pas d'être vexant. Mais, plus je pèse le pour et le contre de l'interprétation du savant épigraphiste, moins je la trouve vraisemblable.

Voici mes raisons.

J'ai d'abord grand'peine à admettre dans notre texte la présence du phénomène du *wâw compaginis*, équivalant à l'état construit avec l'article ה. Ce phénomène est tout à fait exceptionnel dans l'hébreu biblique, et il n'y apparaît que dans des morceaux poétiques ou destinés à la lecture solennelle. Son caractère euphonique, artificiel, saute aux yeux. Mais, même en supposant qu'il doive être rattaché à un stade archaïque des parlers cananéens (1), peut-on, sans invraisemblance, soutenir qu'il ait persisté dans l'idiome courant de Gézer jusqu'à l'époque où nous reporte notre tablette ? Pour l'admettre dans cette inscription, il faut, de toutes façons, qu'il soit absolument imposé par le contexte : ce qui n'est certainement pas le cas.

M. Lidzbarski a encore invoqué l'usage biblique pour l'*absence* du *wâw compaginis* dans l'expression קצר שׂערם de notre texte. Mais il est tout à fait inexact que cette expression se présente toujours sans l'article dans l'Ancien Testament. Dans *Ruth*, 2.23, nous trouvons קציר השׂערים

(1) Gesenius-Kautzsch[27], § 90, *k-o* ; Brockelmann, *Grundriss*, I, p. 465.

et קציר החטים (1). Mais même si le fait allégué était exact, sur quel usage se fondera-t-on pour expliquer l'absence du *wâw compaginis* dans עצד פשת et surtout dans ירח קץ ? M. Lidzbarski a pressenti l'objection ; mais dire, comme il l'a fait, que cette gênante incorrection est une « inconséquence stylistique », pardonnable chez un scribe rustique, c'est déjà préjuger en grande partie la question, certainement susceptible d'une autre solution. Pourquoi notre campagnard aurait-il commis une faute à la dernière ligne, alors qu'il se serait montré si exact à éviter le *wâw compaginis* aux lignes 3 et 4, et à le placer partout ailleurs ? Au reste, même en laissant de côté cette difficulté, on ne saurait admettre sans invraisemblance, qu'aussitôt après avoir mentionné en toutes lettres la moisson de l'orge, notre paysan ait pu écrire ירח קצרו כל, pour dire évidemment « la moisson de tout *le reste* ». Pareille expression est si peu acceptable, qu'on ne l'admettrait pas dans un autre texte, même provenant d'un illettré.

Il y a plus, car une question finale se posait naturellement dans l'interprétation de M. Lidzbarski comme dans toutes les autres : à quoi aurait bien pu servir pareil texte et à quels lecteurs était-il destiné ? Ne pouvant trouver d'autre explication satisfaisante, mais du moins logique avec lui-même, M. Lidzbarski a supposé que la tablette de Gézer était tout simplement une page d'écriture exécutée par un paysan désireux de faire montre d'art calligraphique (2) ; il était donc naturel, ajoute-t-il, que le scribe fît choix d'idées rentrant dans l'horizon de sa vie journalière. Tout ceci est-il bien vraisemblable ? Même en accordant que l'interprétation littérale de M. Lidzbarski soit la seule bonne, trouvera-t-on si naturel que notre paysan illettré ait choisi d'emblée ces différents « items », plutôt que quelques noms propres, quelques courtes invocations

(1) M. Gray a déjà fait cette remarque avant moi (*PEFQS*, 1909, p. 191). On ne peut opposer une intention spéciale de détermination, car la détermination serait encore plus rigoureusement requise dans le texte de la tablette.

(2) J'avais moi-même, dès le début, songé à une page d'écriture ou de lecture, qu'un maître d'école aurait affichée dans sa classe. Mais cette hypothèse tombe pour les mêmes raisons que celle de M. Lidzbarski.

pieuses, quelques mots décousus, voire même simplement les lettres de l'alphabet ? Trouvera-t-on surtout bien naturel que ce paysan, peu familiarisé avec l'écriture par hypothèse, se soit arrêté, pour son prétendu exercice calligraphique, au moyen le plus ingrat pour réussir, le plus infaillible pour échouer, alors que l'écriture au calame et à l'encre, sur n'importe quelle matière, rapidement préparée, était suffisamment répandue dans la Palestine du IX^{e} et du VIII^{e} siècles ? Le nombre des cachets archaïques, déjà publiés, dont les épigraphes, gravées par des professionnels, imitent si fidèlement l'écriture au roseau le prouve surabondamment, et la découverte récente des ostraca de Samarie, particulièrement confirmative à cet égard, montre que l'art d'écrire avec de l'encre devait être presque courant dans les plus petites agglomérations rurales de la Palestine.

Pour toutes ces raisons, il me semble, sinon impossible, du moins, très difficile d'admettre l'interprétation de M. Lidzbarski, interprétation, qui, je le répète, resterait du moins conséquente avec elle-même, s'il était prouvé par ailleurs que, dans notre texte, le *wâw* remplace partout l'article hébraïque.

Les découvertes futures feront peut-être la lumière sur le problème linguistique ; mais un indice matériel, auquel personne, à ma connaissance, n'a accordé la moindre attention, pourrait bien ébranler par la base la thèse de M. Lidzbarski.

Il s'agit de la lettre qui, à la ligne 4, fait suite au צ. Malgré les apparences contraires, nous l'avons tous lue ר, en nous appuyant sur l'expression biblique קציר שׂערים. Cependant, — je me le rappelle encore très vivement, — tandis que je dessinais cette lettre d'après l'original, une particularité m'avait beaucoup surpris, je veux parler de l'existence d'une troisième antenne, sensiblement parallèle aux deux autres et apparemment intentionnelle, car elle est profonde et se recourbe à son bout de gauche. Néanmoins, et bien que j'eusse reproduit ce détail matériel, j'étais tellement persuadé que nous devions lire ici קצר comme à la ligne suivante, que l'idée ne me vint pas, ni à ce moment, ni beaucoup plus tard, dans une leçon que j'ai faite récemment sur la tablette, que nous pourrions avoir affaire à une autre lettre que ר. Mais, au moment de rédiger ces

lignes (Juin 1911), me trouvant de plus en plus frappé par l'aspect insolite de cette lettre, et l'ayant examinée avec plus d'attention sur les négatifs de mes photographies, j'ai dû constater que si le ר avait pour lui de fortes présomptions, le ה était aussi vraisemblable graphiquement. Un recours au *négatif* de l'excellent moulage que je dois à l'obligeance du Musée Ottoman, sans aboutir à un résultat absolument décisif, m'a cependant convaincu que la seconde lecture est non seulement admissible matériellement, mais même, tout bien pesé, plus probable que la première. Il y a donc lieu de se demander si la 3e barre, qu'on aperçoit si nettement sur nos reproductions, fait bien partie de la lettre en litige, comme je le suppose. Ceux qui admettent le caractère palimpseste du document, répondront naturellement par la négative ; d'autres, plus simplement encore, objecteront que ce troisième trait peut être un pur accident, postérieur à la gravure du texte. Je me suis demandé moi-même si cette barre, bien qu'intentionnelle, ne serait pas plutôt le résidu, très imparfaitement raturé, d'un premier essai du ר, comprenant cette barre et la barre d'en haut ; mais je ne le crois pas, car l'écartement de ces deux traits resterait par trop invraisemblable (1). Quant aux éraflures qui ont détérioré cette partie de la lettre, il faut d'abord remarquer que la surface de la tablette offre à cet endroit un léger creux longitudinal allant du ש de la ligne 3 au ר de la ligne 5 : ensuite, que ces éraflures affectent également et sans discontinuité, les trois traits. Il n'y a donc, on le voit, que ces éraflures qui soient sûrement postérieures à la gravure du texte, et la barre inférieure est si franchement recourbée à son extrémité libre, et, de plus, s'arrête si nettement en touchant la haste verticale, qu'il faudrait, pour se débarrasser de ce trait gênant, supposer trop de coïncidences à la fois. J'en appelle surtout au témoignage irrécusable, non seulement de mes propres photographies, mais bien de toutes celles qu'on a publiées jusqu'à ce jour, y com-

(1) Pour la courbure, comparez, par exemple, le *yôdh*, passim. Ces courbures, qui révèlent à l'observateur attentif la main d'un scribe de métier, n'apparaissent pas partout où on les attendrait ; mais la faute en est au calcaire à grain inégal, quoique relativement tendre, dans lequel le texte a dû être gravé. La série des ק et des ר est très instructive à cet égard : il n'y a pas lieu d'insister.

pris celle de M. Lidzbarski, qui est la moins distincte, quoique la plus agrandie : on verra que je n'exagère pas. Il est d'ailleurs facile de contrôler mon assertion en recourant soit à l'original, soit à un bon moulage. On reconnaîtra sans hésiter que si la partie supérieure de la lettre peut bien, rigoureusement, représenter la tête triangulaire d'un ר, la présence de la 3e barre, qui, de son côté, est indiscutable, ne saurait être négligée que si le ר est absolument requis à cet endroit. Mais le ר n'est pas absolument nécessaire, comme je vais l'exposer dans un instant, et si l'on admet que le trait en litige, aussi profond que les deux autres, est bien intentionnel, le ה qu'on obtient est aussi correct qu'on peut le désirer dans un texte gravé à la pointe dans du calcaire (1) ; il affecte même la forme spécifiquement hébraïque de ce caractère, avec ses deux dents extrêmes légèrement recourbées l'une vers l'autre, et, à supposer que le contexte appelât dans ce passage la présence d'un ה, on n'hésiterait pas un instant à l'y voir, quand bien même sa partie supérieure donnerait plus exactement encore l'illusion du triangle d'un ר (2).

Reste donc pratiquement à savoir si le ר est indispensable. Je ne le crois pas. Nous obtenons équivalemment le même sens en admettant le ה et en lui donnant, bien entendu, la valeur de l'article : קץ השערם, « action de couper les orges ». Comme expression « agricole », קץ n'est certainement pas déplacé à côté de עצד, autre action de « couper » qui n'a pas laissé de surprendre les divers interprètes de notre texte. Sans doute, « la moisson de l'orge » se dit couramment dans la Bible, קציר (ה)שׂערים ; mais rien n'oblige, encore une fois, à supposer l'identité absolue de la terminologie

---

(1) On n'objectera pas, j'espère, que la haste verticale de ce ה penche en sens contraire de l'inclinaison qu'elle devrait avoir normalement. Comparez les ה et les ר particulièrement nombreux du texte. — L'ensemble du morceau est, à mon sens, un exemple frappant du passage d'une écriture cursive à l'écriture lapidaire, *ratione materiae et instrumenti*.

(2) Il faut toutefois observer que la barre supérieure forme un angle *obtus* avec la haste verticale, tandis que, dans *tous* les autres ר, si nombreux, l'angle est plus ou moins aigu. Ce détail n'a évidemment qu'une importance très secondaire, et il serait tout aussi futile de vouloir en tirer parti contre le ר, que d'opposer la convergence mutuelle, voire même le *raccord complet* des deux premiers traits, à la possibilité du ה.

« agricole » de l'Ancien Testament avec celle de notre tablette. Par contre, l'emploi de vocables distincts pour désigner des opérations différant entre elles, soit par le mode d'exécution, soit par la matière sur laquelle elles s'exercent, est tout à fait conforme au génie des parlers sémitiques, si riches en expressions autonomes pour les plus fugitives modalités des actions matérielles. Il est d'ailleurs remarquable que l'usage du radical קצץ dans le sens de « couper » soit relativement si restreint dans la langue biblique. Son emploi, dans notre texte, peut donc se rattacher à une opération spéciale, faite avec un instrument déterminé (1), dans le même rapport que עצד à מעצד, qui, sans conteste, désigne un instrument tranchant. Le fait serait plus clair, si nous pouvions affirmer que le biblique קציר, loin de comporter primitivement, comme on l'admet, l'idée de « faucher », se rattache plutôt à celle de « lier », soit même de « séparer, nettoyer, cribler » (2), opérations dont l'une suit immédiatement, l'autre termine nécessairement toute moisson de céréales. Mais, quelle que soit l'étymologie de קצר, étymologie qui relève plutôt de la préhistoire linguistique des Sémites, on concèdera que, dans le langage représenté par le document de Gézer, le mot קץ ait pu coexister, côte à côte avec קצר, pour signifier, sinon précisément la « moisson » des orges, du moins quelque opération relative à la récolte de cette céréale (3).

La lecture קצר ש' n'est donc pas absolument requise, et la lecture קץ הש', avec l'article, n'est nullement exclue par le contexte. Nous avions tous adopté jusqu'ici la première lecture, en nous fondant instinctivement sur l'usage biblique, mais non parce que notre texte imposait matériellement cette lecture. En lisant maintenant קץ הש', nous faisons abstraction du langage biblique, mais nous voyons s'évanouir, en revanche, les difficultés qui ont fait surgir une série d'hypothèses injustifiables autrement.

Que faut-il de plus pour adopter la nouvelle lecture ? Et cependant,

---

(1) Cf. l'arabe مِقَصّ.

(2) Cf. l'arabe قَصَر, قُصارة, « produit du criblage ».

(3) L'emploi du mot קצץ, chez les Juifs, à propos des légumineuses, est signalé par M. Salomonski, *Gemüsebau u. -Gewaechse in Palaestina z. Zeit der Mischnah*, 1911, p. 23.

je me garderai de la proposer comme *certaine,* car, avant d'avoir revu l'original, je ne la crois que *probable.* Tout ce que je voudrais avoir montré en faisant ces observations, c'est que l'idée d'un calendrier, même au sens mitigé de M. Lidzbarski, se heurte à de très grosses difficultés. Au premier moment, la répétition du mot ירח a pu faire prendre le change sur la nature de la tablette ; mais, à la réflexion, on devrait, ce semble, reconnaître qu'une simple liste de travaux champêtres, *connus de tous les paysans de l'endroit, et gravée dans une matière durable,* n'a pas d'explication adéquate en soi.

Même s'il était prouvé un jour que le phénomène du *wâw compaginis* était courant, à l'exclusion de l'article, dans le langage contemporain de Gézer ou d'une portion notable de la Palestine, la thèse de M. Lidzbarski resterait invraisemblable pour une dernière raison, qui me paraît tout à fait décisive. Cette raison est que la tablette est réellement trop petite, et voilà pourquoi j'ai tenu à la mettre dans ses dimensions originales sous les yeux du lecteur. Personne ne voudra croire, je pense, que pour exhiber son talent calligraphique, un agriculteur, peu accoutumé à écrire par hypothèse, ait pu se contenter d'un morceau de calcaire de dimensions aussi étroites, difficile à manier pendant l'opération et à peine visible une fois affiché. Et tout cela, sans parler de la préparation qu'il aurait fallu préalablement donner à la matière, car s'il est un fait évident et qui se passe de preuve, c'est que la tablette avait déjà sa forme et ses dimensions définitives lorsqu'elle a reçu son texte.

Cette forme elle-même provoque plus d'une observation : on me permettra d'insister. Que faut-il d'abord penser du trou quadrangulaire qui perce de part en part l'épaisseur de la tablette, et qui, sur le revers, se continue encore, en haut, par un autre enfoncement évasé, plus étroit et de forme irrégulière ? Ces entailles, du moins le grand trou carré, sont-elles antérieures à la gravure du texte ? On serait porté à le supposer, si l'on admet que la verticalité de la petite ligne en manchette a été imposée par la présence du trou ; et cette supposition pourrait se réclamer du fait incontestable que la 7e ligne n'était suivie d'aucune autre ligne

dans ce que nous possédons de la tablette (1). Mais la supposition contraire est également plausible, car si le scribe avait voulu écrire horizontalement la ligne qui débute par אבי, il l'aurait pu certainement, malgré le trou : il n'aurait eu qu'à remplir le blanc restant de la ligne 7, et commencer une 8e ligne, pour l'achever, au besoin, au-delà du trou. La position des lettres en manchette était donc voulue pour elle-même, nullement nécessitée par la présence de l'entaille. Aussi bien, est-ce avec raison qu'on s'accorde à voir dans .... אבי le début d'un nom propre formant signature. Je crois néanmoins que l'entaille est *postérieure* au texte. En effet, si le trou du revers n'entame pas l'épaisseur de la pierre, il est cependant assez profond et ne peut guère être tenu pour un simple accident. C'est donc apparemment un premier essai fait en vue de pratiquer l'entaille quadrangulaire. D'autre part, on ne peut guère maintenir l'explication que nous avons tous donnée jusqu'ici de cette entaille. Nous avons tous supposé que, le texte une fois gravé, on a voulu *l'afficher* ; mais pareille supposition ne cadre pas du tout avec l'exiguité de l'objet. On n'affiche pas un petit morceau de calcaire qu'on a peine à déchiffer à un mètre de distance, et surtout on ne l'affiche pas de cette façon (2). L'entaille est donc postérieure à la gravure du texte et sans aucun rapport avec son contenu. Tout au plus pourrait-on admettre que celui qui l'a pratiquée, s'y est pris de façon à ne pas léser le texte déjà existant du droit. Quand, par qui et pourquoi a-t-elle été faite ? Autant de questions auxquelles il est naturellement impossible de répondre. Peut-être pourrait-on conjecturer que c'est pendant cette opération faite très tard, que la tablette s'est cassée en deux fragments, dont nous ne possédons plus qu'un seul. En tout cas, le fait que les trous sont totalement indépendants du texte explique-

(1) L'existence d'une 8e ligne est contredite non seulement par l'état actuel de la pierre, qui n'en porte aucune trace certaine, mais encore par le fait qu'entre la 7e ligne et les accidents pris pour les résidus de la ligne suivante, l'interligne aurait été beaucoup plus grand que partout ailleurs : ce qu'on ne saurait admettre sans arbitraire, les autres interlignes étant sensiblement égaux.

(2) Remarquer, en outre, que le trou quadrangulaire n'occupe pas le milieu de la largeur de la tablette.

rait mieux que toute autre hypothèse pourquoi l'objet a été rencontré dans une couche de débris que M. Macalister rapporte au VI^e siècle, alors que, paléographiquement, il remonte sans conteste à une époque bien antérieure.

C'est encore peut-être à une époque postérieure à la gravure du texte qu'il faut attribuer l'ornement en lignes croisées qu'on voit grossièrement incisé sur le flanc gauche de la tablette. D'autres ont déjà signalé cet ornement : en voici une reproduction au trait (fig. 13). Le côté droit portait-il le même ornement ? C'est probable, mais l'état d'usure de ce côté de la pierre est si avancé, qu'on ne peut rien affirmer avec certitude. J'en ai toutefois relevé le profil (fig. 14), qui, comme on le voit, est un peu plus mince que l'autre, et atteste que le préparateur de la tablette ne s'était pas beaucoup préoccupé de la symétrie des deux faces. Ce détail n'a pas d'importance ; plus significative, à mon avis, est la silhouette particulière qu'affectent ces deux fuseaux, car la forme légèrement bombée qu'on remarque au droit de la tablette a été évidemment voulue par celui qui l'a préparée à recevoir le texte. Sur les photographies

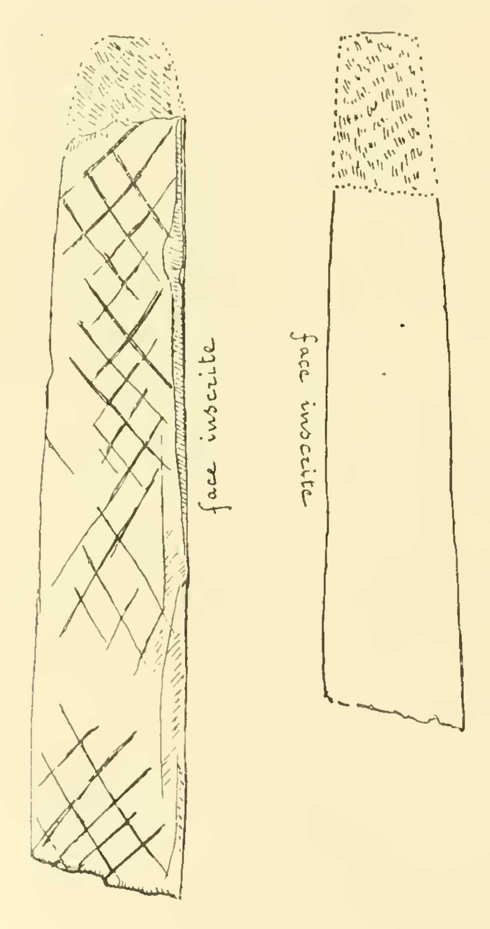


Fig. 13. Fig. 14.

même, on distingue sans effort les traces de ce travail qui, naturellement plus accentué vers le bord supérieur du fragment, y a produit presque un polissage. Aussi bien, l'idée de rattacher cette technique à celle des tablettes d'argile usitées pour l'écriture cunéiforme se présente-t-elle d'elle-même à l'esprit. C'est, je pense, en vertu d'un rapprochement semblable, plus ou moins conscient, que M. Macalister, en parlant pour la première fois de sa découverte, a employé le mot de « tablette », que tout le monde a adopté après lui et qui, en l'espèce, ne pouvait être plus heureux. Sans la moindre exagération, on peut conjecturer que, dans ce renflement de la face inscrite de notre petit monument, nous avons une survivance très atténuée, mais réelle, des usages de l'époque où l'écriture cunéiforme était la seule courante en Palestine ; et cette observation permet de conclure plus fermement qu'on ne l'a encore fait, qu'il nous reste plus des deux tiers de la tablette, et que le fragment manquant, loin de contenir d'autres termes « agricoles », ne portait probablement, en tout, qu'un ou deux noms propres, disposés verticalement comme.... אבי·

Si ce qui précède est admis, et si l'on renonce à voir un « calendrier » dans notre texte, l'idée d'un petit règlement, communiqué (peut-être sous forme de missive à conserver dans les archives) par un chef *X* à un subalterne *Y*, devient plus plausible et cadre singulièrement avec les dimensions et la forme de l'objet. J'avoue que c'est toujours l'explication qui me tente le plus, bien que je ne me dissimule pas les objections de toute nature qu'elle peut soulever.

Je dois d'ailleurs répéter, qu'en revenant sur ce curieux monument palestinien, mon intention n'a pas été d'en fournir une interprétation définitive, chose qui me paraît impossible dans l'état actuel de nos connaissances. J'ai bien essayé de montrer qu'aucune des solutions proposées jusqu'à ce jour n'était satisfaisante ; mais si je n'y ai pas réussi, j'ai du moins rendu un modeste service à l'épigraphie hébraïque en publiant de la tablette gézérienne des reproductions plus fidèles et plus utiles que celles qui les ont précédées.

Avant de terminer, j'ajouterai un mot sur la date de notre monument, sujet que M. St. A. Cook a traité au long dans le *Quarterly State-*

ment (1). Le tact épigraphique le plus rudimentaire suffit à montrer que la tablette de Gézer est paléographiquement antérieure à l'inscription de Siloé. Mais quelle est la date de cette dernière ? Aucun des arguments invoqués jusqu'ici pour la placer à (ou vers) l'époque d'Ezéchias n'emporte la pleine conviction ; on pourrait, sans invraisemblance, remonter jusqu'au temps d'Achaz. Mais peut-on, doit-on descendre plus bas que le règne d'Ezéchias ? M. Cook, qui n'hésite pas à donner à l'inscription de Gézer l'antériorité sur celle de Siloé, affirme que cette dernière est « certainly later than about 700 B. C. ». Sur quels fondements base-t-il cette conclusion ? Est-ce une raison valable que de dire : « the script clearly shows transitional forms » ? Et à quelle époque ira se placer l'inscription de Siloé, si la tablette de Gézer, qui lui est antérieure, est à mettre *sometime after the seventh century* ? Je m'étonne plutôt — et je m'en tiens à ce seul argument — que M. Cook n'ait pas constaté que la paléographie de l'inscription de Siloé la rattache très étroitement à celle des fragments d'*alabastra* de Suse, qu'il connaît fort bien. Or, d'après M. de Morgan, et M. Cook ne l'ignore pas, ces fragments ont été découverts dans un stratum *antérieur* à l'invasion achéménide en Elam, c'est-à-dire aux dernières années du VII^e siècle *au plus tard*. Pourquoi donc l'inscription de Siloé, qui est, paléographiquement, au moins contemporaine des fragments de Suse, ne pourrait-elle pas remonter jusqu'aux dernières années du VIII^e siècle, occupées précisément par le règne d'Ezéchias ? On est donc sûrement dans le vrai en plaçant l'inscription de Gézer au VIII^e siècle, sinon au IX^e, comme nous l'avons fait, MM. Lidzbarski, Gray et moi.

Rome, 24 Juin 1911.

---

(1) *Supra*, p. 206 [90*] note, 1.

XVI. — L'aigle funéraire en Syrie.

(Note additionnelle. Cf. *supra* § X)

Dans les *addenda* qui suivent cette étude, j'aurais dû comprendre quelques monuments de la collection du Baron von Ustinow, de Jaffa. J'en avais pris note dans une visite que j'eus l'occasion de lui faire au début de Septembre 1911 ; une distraction me les a fait perdre complètement de vue jusqu'au moment où le hasard d'une recherche dans mes carnets de voyage me les a remis sous les yeux.

Je ne puis malheureusement en publier aucune photographie, et les croquis, rapides et trop sommaires, que j'en ai pris, ne sont pas dignes de l'impression. Je le regrette d'autant plus que, comme on le verra, plusieurs de ces monuments, bien que très fragmentaires, ne manquent pas d'intérêt. On ne saurait vraiment trop conseiller à M. von Ustinow d'entreprendre, à bref délai, la publication intégrale et méthodique des richesses archéologiques recueillies par lui, avec tant de zèle et depuis tant d'années, dans son petit musée palestinien : un album de quarante à cinquante planches, accompagné d'indications sommaires (provenance, matière, dimensions, etc.), y suffirait amplement, en attendant le texte explicatif plus développé, dont quelque spécialiste pourrait un jour se charger, au grand profit de la science.

*
* *

Je signalerai d'abord, en passant, une lampe en terre cuite, d'époque romaine et du type ordinaire des *lychnaria*, décorée d'un aigle. L'objet, fort commun en Occident, ne m'a paru offrir aucun intérêt spécial pour notre étude. Je dois cependant ajouter que je ne me rappelle pas en avoir rencontré beaucoup de semblables dans le commerce, en Syrie ou en Pales-

tine ; à ce titre, le lychnarion palestinien de la collection von Ustinow méritait peut-être d'être rappelé à côté de la lampe émésénienne publiée plus haut (1).

Plus intéressant est un petit aigle en ronde-bosse, au repos(?), dont j'ai totalement oublié de noter la matière et les dimensions. Il a été trouvé en Palestine, et il est à rapprocher des autres spécimens signalés précédemment comme attestant la vogue du motif de l'aigle, à l'époque romaine (2).

Voici maintenant deux fragments de sarcophages, également d'époque romaine. M. von Ustinow, qui les tenait, disait-il, pour les restes de l'ornementation d'un « tribunal » romain, a bien voulu, après examen, convenir avec moi que ce sont tout simplement des restes de sarcophages, barbarement mutilés par les chercheurs de trésors : la faible épaisseur des dalles qui les constituent et les moulures (avec feuillure terminale pour le couvercle) qui ornent l'un d'eux, ne laissent aucun doute sur leur destination funéraire. D'après M. von Ustinow, la pierre, poreuse et tendre, dans laquelle ces reliefs ont été sculptés, serait ce qu'on appelle dans le pays « la pierre de Caïffa ». En tout cas, les monuments sont palestiniens.

Sur l'un des fragments, se détache en relief un assez bel aigle, aux ailes largement éployées, la tête tournée à gauche, la queue à droite ; il est fièrement campé sur une grande guirlande festonnée occupant toute la hauteur du fragment (environ 0^{m}, 40).

Sur l'autre fragment, celui qui a conservé les moulures du rebord supérieur, un aigle de plus petites dimensions (si je ne fais pas erreur) est également perché sur une guirlande décorée d'oves. Il a la tête tournée à droite et les ailes grandes ouvertes. A droite, près du bout de l'aile, on distingue clairement le bout d'une autre aile, de dimensions semblables : il y avait donc sûrement deux aigles symétriquement sculptés sur ce côté du sarcophage.

Le style et la facture des deux reliefs paraissent assez étroitement apparentés ; mais je ne crois pas que les deux fragments aient appartenu au même monument. Voilà donc deux sarcophages *palestiniens*,

---

(1) P. 176 [60*].
(2) P. 135 [19*].

tous deux décorés d'aigles. Nous en avions déjà signalé un autre dans la Syrie centrale, à Kefr 'Aqîq (Emésène) (1), et nous avions remarqué à ce propos que les sarcophages portant cette décoration étaient plutôt rares dans ce pays. Il est à présumer qu'on en rencontrera d'autres ; mais il est vivement regrettable qu'on ne puisse déterminer la nationalité des défunts auxquels ceux de la collection von Ustinow ont servi de sépulture. On peut toutefois, sans rien forcer, conjecturer que sur ces sarcophages palestiniens l'aigle n'avait guère qu'une valeur décorative, comme sur un grand nombre de monuments romains semblables ; ceci est particulièrement vrai du second fragment, sur lequel l'aigle figure deux fois. Mais ce qui donne à ces pauvres fragments un intérêt réel, c'est le fait désormais établi que, du moins en Palestine et dans certains cas, l'aigle « funéraire » a pu parfaitement dériver de l'aigle des sarcophages *romains*, dont l'origine syrienne ou simplement « orientale » est loin d'être démontrée (2).

Nous avons déjà constaté l'emploi du motif de l'aigle sur des monuments *juifs*. Nous l'avons relevé notamment sur des entrées de synagogues (3) et sur un montant de porte (4), où il était difficile de ne pas lui attribuer un caractère plus ou moins prophylactique. Voici un autre monument, certainement juif, où l'aigle apparaît deux fois et dans des conditions telles, qu'il faut encore lui reconnaître ce caractère superstitieux, tout en lui maintenant, dans une large mesure, son cachet ornemental.

De ce monument provenant d'Asdod, il ne reste, hélas ! que trois fragments en marbre, récemment entrés dans la collection de M. von Ustinow, et inédits, à ce qui m'a été assuré à la date où je les ai vus. Le premier fragment constitue l'angle de gauche d'un bloc ; le second, qui provient sûrement du même bloc, se raccorde immédiatement au premier. Quant au troisième, il fait l'angle de droite, mais il m'a été impossible de déterminer s'il est réellement la suite du second, avec une lacune plus moins considé-

(1) P. 125 [9*].
(2) P. 125 [9*] et 135 [19*].
(3) P. 136 [20*] seq. ; cf. encore p. 132 [16*].
(4) P. 133 [17*].

rable : en tout cas, si j'ai bien vu, il offre les mêmes lignes générales que les deux autres. Mis bout à bout, ces trois fragments constitueraient une pièce équarrie d'environ 2^m de long sur 0^m, 30 de large et autant de hauteur (1) : on pourrait penser à un linteau ou plutôt à la portion horizontale, ornementée, d'un chambranle, saillant au-dessus d'une assez large baie. Sur le plat supérieur, à chacune des extrémités du premier et du troisième fragment, on voit des entailles destinées à rattacher l'ensemble de la pièce à l'assise supérieure de la maçonnerie. Je n'ai pu retourner les fragments pour voir s'ils portent d'autres entailles sur leur plat inférieur. Quoi qu'il en soit de cette restitution hypothétique, que je propose uniquement pour fixer les idées (2), le monolithe ainsi reconstitué avait trois de ces faces sculptées comme il suit : en commençant par le haut, d'abord une rangée de denticules avec une baguette, puis un tore orné de rinceaux assez élégants quoique mous, enfin une plate-bande, qui, sur le grand côté, porte une inscription bilingue, grecque et juive, et à chacun des angles, un petit aigle éployé. L'épigraphe grecque sera publiée ailleurs par mon confrère le P. Jalabert ; elle est d'ailleurs fort courte, et, par endroits, incomplète, mais de l'épigraphe juive, il en reste encore moins, quatre lettres en tout, juste ce qu'il faut attester que le monument est bien juif. Ces lettres, dont le caractère paléographique accuse le III^e^ ou le IV^e^ siècle de notre ère, sont les suivantes : [א]מין ; encore l' א n'est-il pas entièrement conservé !

Quant aux petits aigles, ils sont sculptés l'un et l'autre entre deux feuilles d'angle : celui de gauche a la tète tournée à gauche, celui droite à droite ; en outre, chacun d'eux porte au cou un collier auquel est appendue une lunule ou croissant renversé.

Le caractère du monument auquel ces fragments ont appartenu ne se laisse pas fixer avec précision, malgré les inscriptions qui y sont gravées ; mais il est fort possible que nous ayons encore affaire à une synagogue.

Nous voici donc de nouveau en présence d'un monument incontesta-

(1) Ces mesures ont été notées approximativement, au juger.

(2) Si le troisième fragment appartient à un autre bloc, le monument devait évidemment porter quatre aigles au lieu de deux.

blement juif, et provenant cette fois de la Palestine méridionale. Comparé aux restes de sarcophages que nous venons de décrire, puis aux aigles « ptolémaïques » du caveau de Marissa (1), et à l'aigle du tombeau de Lydda (2), enfin à tous les aigles funéraires syriens publiés par M. Cumont ou rappelés par nous, il met dans un nouveau jour un double fait sur lequel nous n'avons cessé d'insister, à savoir : d'abord qu'il n'y a pas lieu de faire un groupe à part des décorations sépulcrales de la Haute-Syrie ; ensuite, que, malgré la diversité des causes qui ont propagé son emploi dans la décoration monumentale et funéraire, en Syrie comme en Palestine, ce symbole n'y possède plus, presque partout (3), que la valeur d'une ornementation plus ou moins superstitieuse, et ne saurait, en aucun cas, être tenu *avec certitude* pour l'expression ou la survivance des doctrines eschatologiques, qui avaient cours dans les écoles mystiques de l'époque impériale.

*
* *

Je profite de l'occasion pour renvoyer le lecteur au dernier travail dans lequel M. Cumont revient sur l'apothéose et l'aigle funéraire syrien : *Astrology and Religion among the Greeks and Romans* (American Lectures on the History of Religions. Series of 1911-1912). New-York, Putnam's Sons, 1912. Dans le chapitre intitulé *Eschatology*, p. 167 seq., on trouvera, sur le sujet qui nous occupe, l'expression la plus récente de sa pensée, qui, d'ailleurs, n'a pas varié, bien qu'elle se soit précisée et élargie à la fois (4), comme la chose devait naturellement se produire chez un auteur appelé à reprendre un même thème pour des lecteurs ou des auditeurs

---

(1) P. 126 [10*].

(2) P. 127 [11*].

(3) Pour *l'aigle* et la *corbeille* des monuments de Balkis, cf. *supra*, p. 152 [36*] seq.

(4) Voir, en particulier, p. 185 : « There is a very wide-spread belief of Syrian origin that souls fly to heaven on the back of an eagle. According to the story, Etana in Babylon, like Ganymede in Greece, had been carried off in this way. The pious shared this happy lot. This is why the eagle is used as the ordinary decorative *motif* on sepulcral *stelae* at Hierapolis, the holy city of the greek Syrian goddess. and it appears with the same meaning in the West. »

très divers. J'observerai toutefois que le rôle des religions « orientales » n'est pas encore réduit à la portion congrue et que l'influence en retour des religions occidentales sur l'Orient n'est peut-être pas suffisamment mise en lumière. Aussi bien suis-je intimement convaincu que le savant et attachant « Lecturer » sera inévitablement amené à de nouvelles précisions, si le succès croissant, j'allais dire envahissant, de ses études astrologiques, l'oblige à répéter le même enseignement devant un dernier auditoire. Ceci ne m'empêchera pas de rendre, à propos du récent volume, un nouvel hommage à une maîtrise, qui, loin de se détendre en traversant l'Océan, semble bien au contraire, s'être fortifiée et amplifiée, au grand profit des hautes études d'antiquité comparée.

Les lignes qui précèdent étaient déjà sous presse, lorsqu'un pauvre joaillier arménien de Tarse, de passage à Beyrouth, est venu me montrer quelques antiquités anatoliennes, pour la plupart, sans grande valeur. Je remarquai toutefois, dans le nombre, quatre ou cinq objets intéressants, dont deux, au moins, un petit bronze et une intaille, se rattachent assez étroitement à l'objet de notre étude. Ayant été autorisé à en prendre des reproductions, je crois utile de les publier dans ce nouvel *addendum*.

Le bronze (fig. 15 et 16) figure un cervidé à courte ramure, couché,



Fig. 15.



Fig. 16.

sur la croupe duquel est perché un grand aigle au repos, dont la tête manque malheureusement. Dans son état actuel, le groupe est supporté par une petite base cylindrique très basse : il se peut cependant que cette partie de l'objet soit plutôt l'extrémité d'une hampe. Le bronze, d'un travail assez soigné, me paraît d'époque romaine ou hellénistique au plus tôt. Mais ce qui lui donne une vraie valeur archéologique, c'est qu'il provient de Césarée de Cappadoce. L'artisan ignorant, qui m'a indiqué cette provenance, n'avait aucune raison de me tromper sur ce point ; par ailleurs, son affirmation est en harmonie avec le caractère même de la figuration. En effet, dans une communication rappelée plus haut (1), M. Heuzey avait remarqué explicitement qu'un grand nombre d'ex-votos en bronze, représentant un aigle posé sur un objet, proviennent de Césarée. Notre bronze se classe donc indubitablement dans cette série, qu'il complète, je crois, car, dans la plupart des groupes semblables, l'aigle est perché sur la tête même du quadrupède, cerf, bouquetin ou bouc, taureau ou sanglier, qui lui sert de support (2). Il est à peine besoin de rappeler, à ce propos, que l'aigle posé sur une tête de taureau ou de cervidé est parfois l'emblème du Jupiter Dolichenus ou de sa parèdre d'époque romaine (3). D'autre part, rien n'est plus fréquent dans les représentations connues de ce dieu que son association avec l'aigle (4). Aussi est-ce avec raison qu'on a vu dans ce Jupiter anatolien, porteur de la bipenne, un dieu apparenté au Sandan Cilicien, au Zeus de Labranda et à différentes divinités hittites sculptées sur les rochers de Boghaz-keui. Plastiquement, le nouveau bronze doit être rapproché des sujets similaires gravés sur les cylindres hittites et chypriotes, non pas seulement de ceux, très fréquents, où nous

---

(1) P. 167 [51*].

(2) Cf. de Ridder, Collection de Clercq, *Catalogue*, t. III, p. 257, n° 377. — A rapprocher, le sujet gravé sur le plat d'un cachet figurant dans Lajard, *Recherches sur le culte de Vénus*, pl. III, n° 3 (provenance inconnue) et sur certaines monnaies coloniales d'Alexandria-Troas : *ibid.*, pl. IV, n° 7.

(3) Voir les références commodément réunies dans A. H. Kan, *de Iovis Dolicheni cultu* (1901), n°s 26 et 67.

(4) Kan, *op. cit.*, n°s 26, 28, 51, 56, 58, 67, 106, 132, 140 et 151 ; cf. encore p. 7, et Toutain, *Les cultes païens*... 1re partie, t. II, p. 36-43.

trouvons l'aigle associé à un cervidé (couché ou réduit à une tête), mais encore et surtout de ceux qui montrent le roi des oiseaux posé directement sur le dos d'un quadrupède, généralement un taureau (1). C'est de ce type franchement anatolien que dérivent ceux des monnaies satrapales d'Asie-Mineure (2), où le lion remplace ordinairement le taureau ; et ce sont ces types d'époque perse que nous retrouvons, avec quelques variantes, dans le monnayage contemporain de Chypre (3) et de Palestine (4). Partout, l'oiseau reste identique à lui-même, tandis que son support varie, suivant les époques ou les pays.

Voici maintenant l'intaille (fig. 17) : agate sphéroïdale aplatie, percée d'un trou de suspension dans le sens horizontal. Le sujet se trouvant gravé sur une base plate, je ne crois pas qu'on puisse assigner au cachet une date élevée ; nous avons plutôt affaire à un très mauvais travail d'époque hellénistique ou même romaine. Mais, par une coïncidence qui ne saurait être fortuite, l'objet provient encore, sinon de Césarée même, du moins des environs de cette ville, à ce qu'affirmait le joaillier. Le motif est évidemment une variante de celui de notre bronze ; l'oiseau y ressemble beaucoup plus à un corbeau qu'à un aigle, mais il faut sans doute faire une large part à la maladresse du graveur.



Fig 17
(légèrt agrandi)

Outre ces deux objets, j'ai pu noter dans la petite collection du joaillier arménien, un sceau byzantin en plomb, dont le droit porte, en léger relief, l'image d'un bel aigle, aux ailes éployées embrassant, dans le haut, le symbole de la croix. La provenance est probablement isaurienne (5).

(1) Ward, *The seal cylinders of Western Asia*, fig. 973, 974 et 978.

(2) Voir, p. ex., Babelon, *Traité des monnaies grecques et romaines*, pl. 113, n° 4.

(3) Salamine : Babelon, *op. cit.*, pl. 128, n° 5 ; 129, n° 5. Amathonte : *ibid.*, pl. 132, n°s 17 seq. ; 133, n°s 1 seq.

(4) Gaza : Babelon, *op. cit.*, pl. 124, n°s 1 et 2.

(5) Au dire du joaillier, ce sceau, ainsi qu'un autre, lui auraient été vendus par un Arménien venant d'au-delà du Taurus. Or, le second sceau, dont j'ai également des reproductions, porte sa provenance en toutes lettres : c'est celui d'un commerciaire de l'apothèque d'Isaurie. Cet objet, ainsi que le premier, dont le revers offre un monogramme, seront publiés ailleurs par mon confrère, le P. Jalabert.

On connaît déjà des images semblables sur des sceaux byzantins de provenance également anatolienne. Mais j'ignore si l'on a insisté sur le lien qui les unit à l'antique répertoire local. Ce lien me paraît indéniable, presque autant, par exemple, que celui qui rattache le symbole ortokide sculpté sur une porte d'Amida (1) aux figurations cappadociennes étudiées par M. Heuzey.

Pendant que je rédigeais cet *addendum*, un second Arménien, pauvre portefaix de Hadjîn, en Cappadoce, est venu me montrer quelques bibelots recueillis dans son pays. Du premier coup, et comme si je m'y fusse attendu, je distinguai le groupe du cerf et de l'aigle, sur un cachet dont la fig. 18 donne une reproduction. L'objet est un conoïde de pierre dure noirâtre ; le travail en est grossier, presque archaïque, mais d'époque vraisemblablement récente, perse tout au plus. Le bois du cerf est à peine indiqué, mais suffisamment pour lever tout doute ; l'aigle est indubitable, bien que très gauchement dessiné. Quant à l'objet placé devant le quadrupède, on dirait une petite torche (2). Je connais deux cachets semblables, où nous retrouvons le même groupe : quadrupède (antilope ou taureau), oiseau (difficile à déterminer) et le symbole ci-dessus, qui peut être un rameau ou une feuille (3).



Fig. 18 (agrand.).

Toutes ces constatations me paraissent intéressantes et significatives. Ajoutées à celles que nous avons faites antérieurement, elles achèvent de

(1) *Amida*, p. 78 et pl. XVII, 2. Ce rapprochement a été déjà fait, très tôt, par A. de Longpérier, *Œuvres* I. p. 95 seq. ; il a été tacitement écarté par M. van Berchem.

(2) Par moments, sur la pierre même, on croirait distinguer un petit aigle héraldique porté sur une courte hampe ; mais c'est sans doute une illusion.

(3) Cf. Collection de Clercq, *Catalogue*, t. II, n^os^ 80 et 79 et comp. t. VII, numéros 2462 et 2483. Voir p. suiv. n. 1. Si l'objet en question est bien une torche, on devrait en rapprocher les cylindres « hittites », sur lesquels l'aigle est remplacé par des symboles ressemblant à des flammes : Ward, *op. cit.* n^os^ 965-968, 970-

me convaincre que c'est bien en Asie Mineure et dans le pays même des anciens Hittites (1), qu'il convient de placer la patrie de l'aigle décoratif religieux et funéraire, dont nous avons suivi la trace tardive dans la Syrie hellénique et romaine. C'est d'abord là, très vraisemblablement, qu'il a revêtu ce caractère solaire (2), que le syncrétisme sémitique des environs de notre ère devait encore accentuer au point d'en faire le substitut du Soleil (3). A Paphos même, l'aigle des monnaies du V^e siècle, loin d'être une création locale, paraît bien avoir eu son prototype dans les modèles anatoliens, en particulier dans ceux de Ialysos, dans l'île de Rhodes (4). Il y a déjà longtemps qu'on a signalé la monnaie rhodienne au type d'Hé-

---

972. L'auteur ne me semble pas avoir raison d'appeler « bull-altar » les taureaux porteurs de ces aigles et de ces flammes. S'il en était ainsi, les taureaux ne seraient pas redoublés, comme ils le sont parfois, et surtout ils ne seraient pas séparés par un *autel*, comme au n° 973. De ce dernier n°, on peut rapprocher le bas-relief de Killiz, publié par M. Cumont, dans les *CR*. 1907, p. 448.

(1) Sur les emprunts très anciens faits par les peuples asianiques à l'art babylonien et susien, voir plus haut, p. 166 [50*] note 2, et p. 172. Cf. maintenant les intéressantes synthèses de M. Pézard, *Mém.* de la Délégat. en Perse, XII, p. 78-141 : p. 96 seq., groupe fréquent du cervidé et de l'arbre; fig. 77, groupe du cervidé, de l'aigle et de l'arbre. Il semble bien que l'arbre n'est autre que « l'arbre de vie » (Cf. Toscanne, *ibid.*, p. 170-192).—Constatations très importantes, les intailles susiennes fournissant, même pour l'épopée de Gilgameš (en relation avec l'aigle et le cerf), des traits particuliers, antérieurs aux figurations de Lagaš : cf. p. 115 seq. et 138 seq. — Nous attendons avec impatience l'étude annoncée par M. Toscanne sur l'aigle de Suse et de Telloh, *ibid.* p. 172 et 205.

(2) On en a peut-être une trace dans le monnayage romain de Césarée de Cappadoce. Cf. Wroth, *Catalogue of the greek coins of Galatia, Cappadocia*, etc., pl. VIII-IX : l'aigle des bronzes frappés sous Archelaus n'est pas nécessairement l'aigle romain, comme le suggère le savant numismatiste (p. XL) ; il est plus probable qu'il y a eu, à un moment donné, fusion entre les deux symboles. La figure d'Hélios, qui, dans la même série, remplace l'aigle, représente-t-elle Auguste divinisé ? M. Wroth penche à le croire. Si le fait était absolument certain, nulle part les éléments essentiels de l'apothéose impériale n'auraient trouvé une expression plus adéquate que dans ces types monétaires. — Comp. encore les cachets également cappadociens figurant Hélios à cheval, publiés par M. Alfred Boissier, *Rev. Arch.*, 1896, I, p. 255.

(3) Cf. l'aigle de Nisibe : Dussaud, *Notes de mythol. syr.*, p. 23.

(4) Babelon, *op. cit.* pl. 146 et col. 780 du texte.

lios portant un aigle en surcharge sur la joue (1). Enfin, c'est encore l'aigle anatolien que reproduit, quinze siècles plus tard, une miniature d'évangéliaire arménien publiée par M. Strzygowski (2), et, coïncidence piquante, qui évoque irrésistiblement le souvenir du bûcher d'Hephaistion, c'est un serpent dressé qui lui sert de comparse dans l'étrange décoration dont il fait partie.

10 Mai 1912.

(1) De Longpérier, *Œuvres*, II, p 27 ; Barclay V. Head, *Historia Numorum*², p. 640.

(2) *Amida*, p. 369.

XVII. — Notes sur quelques intailles sémitiques de la Collection de Clercq

J'ai éprouvé une vraie jouissance en lisant le t. VII, 2e partie, du *Catalogue* de la Collection de Clercq, récemment publié par M. de Ridder. Consacré aux pierres gravées, le nouveau volume est le dernier du Catalogue proprement dit (1), et couronne dignement cette œuvre de longue haleine, dans l'exécution de laquelle le savant Conservateur du Musée du Louvre s'est vu réserver la part du lion. Dans son ensemble, mais surtout dans les six sections dues à la plume de M. de Ridder, l'ouvrage, qui est splendidement édité (2), se présente comme le modèle achevé du Catalogue scientifique et fait le plus grand honneur à la science française. On conseille souvent aux débutants de s'atteler à une œuvre de cette nature : par les qualités d'ordre et d'information précise qu'elle requiert, elle initie, dit-on, le jeune archéologue au travail exact et personnel, et le plie à la rigueur des méthodes scientifiques. D'accord ; mais à condition que le catalogue, fruit de ce labeur, soit rédigé sous la surveillance effective et constante d'un maître compétent. Un catalogue vraiment digne de ce

(1) Un *Supplément* (en préparation) comprendra les tables de l'ouvrage complet.

(2) Trop splendidement peut-être pour les pauvres bourses: le prix total de l'ouvrage dépassera 300 fr., et il faut noter que les t. III et suivants ont été ramenés à l'in-4°, lui-même, à mon avis, trop luxueux encore pour le texte, qui aurait été plus maniable sous le format grand in-8°. Si, avec la libéralité dont elle est coutumière. et dont nous sommes personnellement heureux de la remercier, l'Académie des Inscriptions n'avait pas mis en distribution un nombre considérable d'exemplaires, bien des bibliothèques seraient privées d'un ouvrage qui devrait être entre les mains de tous les travailleurs.

nom ne peut, ne doit être que l'œuvre d'une science mûre et maîtresse d'elle-même. Telle est, on n'en saurait douter, la note caractéristique des six derniers volumes de la Collection de Clercq, et je me sens d'autant plus autorisé à l'affirmer, que, même dans la série orientale, assez riche, des pierres gravées, série qui devrait paraître plutôt étrangère à la compétence de M. de Ridder, la matière se trouve supérieurement traitée, dans les lignes générales comme dans le détail (1). Ce tact archéologique affiné, que les discussions ou les contradictions des orientalistes n'ont jamais altéré, M. de Ridder le doit incontestablement à la maîtrise dont il fait preuve dans son propre domaine. Une fois de plus, il sera vrai de dire qu'en archéologie, comme en philologie, la meilleure école est encore l'école classique. M. de Ridder, il est vrai, a eu un illustre précurseur, le regretté Furtwängler, dont les *Antiken Gemmen* ont marqué une ère nouvelle dans l'étude de la glyptique ancienne. Mais, même là où il semble dépendre le plus de son modèle, le savant français a su apporter des précisions nouvelles, accentuer les nuances, établir, en un mot, des cadres plus nets et préparer ainsi les voies au *Corpus*, vers lequel s'acheminent toutes ces études.

Comme dans les volumes précédents, l'illustration de celui-ci est excellente. A quelques exceptions près, qu'expliquent l'exiguïté de la figure ou l'état de conservation de l'objet, les reproductions sont d'une si grande finesse, qu'elles dispensent le plus souvent de recourir aux originaux. C'est grâce à cette perfection des planches que je suis en mesure de présenter

(1) Pour prendre quelques exemples, l'auteur avance p. 547 (n° 2750) que la coiffure de haute forme lui paraît non-seulement caractéristique des intailles « phéniciennes », mais encore dérivée de la couronne blanche égyptienne : rien n'est plus exact, comme j'essaierai de le montrer ailleurs, en publiant une série nouvelle de ces bronzes qu'on a qualifiés tour à tour de mycéniens, phéniciens ou chypriotes et qu'on doit appeler tout simplement « syriens », sans chercher, pour le moment, à préciser davantage la nationalité des ateliers certainement orientaux qui en ont produit un grand nombre. Pareillement, M. de Ridder est tout à fait dans le vrai lorsqu'il reconnaît l'influence perse dans l'intaille figurant sous le n° 2505 (p. 489) : ce cachet est celui-là même dont nous avons parlé plus haut, p. 183 [67*], comme reproduisant un symbole d'époque perse.

quelques observations de détail, notamment sur certaines intailles à épigraphes sémitiques. Les voici très succintement.

N° 2503. — L'idée de voir dans le sujet une scène d'ornithomancie me paraît originale et juste. Cf. *supra*, p. 178 [62*], note 4.

N° 2753. — La date *minima* du VII^e siècle me semble pouvoir être attribuée à ce cachet comme aux deux premiers de la série. Jusque dans le détail le plus menu, le lion est traité dans le même style que celui du fameux sceau de « Šema', serviteur de Jéroboam », auquel M. de Ridder aurait dû le comparer (1). Faut-il attribuer toute la série à une école ionisante ? Ici j'hésite à suivre l'auteur, persuadé que, vers l'époque des Sargonides, la Syrie posséda d'excellents ateliers indigènes, qui, s'ils apprirent beaucoup, directement ou indirectement, des graveurs anatoliens, réussirent cependant à faire œuvre indépendante et originale.

Je me permettrai une remarque analogue au sujet de la série « phénicienne », que M. de Ridder présente peut-être un peu trop comme imprégnée d'influences grecques. Ainsi, le n° 2502, en tête de la série, ne me paraît nullement inspiré d'un modèle grec, mais bien des motifs courants de la sculpture assyrienne.

Pour ceux qui s'occupent d'épigraphie phénicienne, hébraïque et araméenne, les n^os 2502-2520 et 2756 seront certainement les bienvenus. Les reproductions étant presque parfaites, elles permettent de contrôler les lectures anciennes, pour la publication desquelles on ne disposait jadis que du dessin au trait. Même lorsque l'intaille a été déjà reproduite dans le *CIS*, par les procédés modernes de la phototypie, on est heureux de la retrouver dans le Catalogue. Il y a plus : le Catalogue comprend trois intailles à légendes sémitiques, restées inédites jusqu'ici, et lues par M. Dussaud.

---

(1) On trouvera dans les *CR* de l'Académ. des Inscript., 1904, p. 337, l'agrandissement d'une photographie directe de ce monument, qui, on le sait, a disparu durant son trajet de Beyrouth à Constantinople. Cf. encore les reproductions, d'après des moulages, publiées par Kautzsch, *Mitteilung. u. Nachrichten d. DPV.*, 1904, p. 2. Des figures de lions, de style apparenté à celui de Gézer, sont reproduites dans la revue arabe *Al-Machriq*, 1904, p. 474.

N° 2519. — La lecture הכל est désormais assurée.

N° 2510. — La lecture עשתרתעז l'est également ; mais le n. pr. doit être hypocoristique, s'il ne faut pas admettre une omission du graveur, ce qui est possible, sinon probable.

N° 2506. —La lecture de Levy, שקב, est inadmissible, un ק de cette forme étant paléographiquement invraisemblable, vu la date du cachet. On pourrait plutôt lire שחב ou mieux שתר, la lettre finale étant légèrement douteuse. Mais si l'on admet le ב comme certain, il n'est pas impossible qu'il faille voir dans la seconde lettre un ר renversé (cette lettre ayant été précisément grattée) : ce qui donne un n. pr. satisfaisant : שרב. Cf. l'hébreu שרביה.

N° 2509. — La seconde lettre est bien plutôt u ר, comme l'a lue M. de Vogüé. On pourrait donc lire avec ce dernier חור (n. pr. biblique), ou encore חוד. Malheureusement, la 1re lettre est trop endommagée par la cassure et il faudrait faire l'autopsie de l'original.

N° 2520. — La lecture אבשוע est certainement préférable, l'avant-dernière lettre n'ayant nullement la forme d'un מ.

N° 2756. — Lecture toujours indécise. Celle de M. Dussaud, גדשב, paraît confirmée par la reproduction ; mais on n'oserait pas soutenir que la partie coudée du ב ne soit pas le résultat d'une cassure accidentelle. Jusqu'à nouvel ordre, il semble qu'il faille, avec M. de Vogüé, continuer à lire גרשד *Gersad* : l'existence du n. pr. divin שד est hors de doute (1).

N° 2512. — M. Clermont-Ganneau préférait, avec raison, la lecture פדאל : la tête de la 1re lettre est trop arrondie pour un ג. On sait que les n. pr. sémitiques, notamment hébreux, phéniciens ou puniques, débutant par l'élément verbal פדה, sont assez nombreux.

N° 2508. — Inédit. La lecture לגדמלך est bien plus plausible paléographiquement, la haste de la 3e lettre étant très courte. Au *CIS*, I, n° 50, ligne 2, la même lecture est certainement possible. On connaît bien

(1) En comparant la figure du Catalogue à celle des *Mélanges* de de Vogüé, p. 77, on touche du doigt le progrès accompli dans l'art de reproduire les monuments.

des n. pr. sémitiques formés par l'élément *Gad* et un n. divin. Sur la valeur de l'élément ·מלך cf. *Supra*, p. 192 [76*].

N° 2517. — Inédit. Cachet hébraïque intéressant. Le second n. pr. doit être lu : ·שושסראצר *Šamaš-sar-uṣṣur*, dont le premier composant = *Šamaš*.

N° 2521. — Inédit. Cachet sans doute hébraïque aussi, mais malheureusement incomplet et non reproduit.

Encore trois remarques pour finir.

Au n° 2757, il semble difficile d'admettre que le siège ait été omis par le graveur. Ce siège est bien plutôt le sphinx lui-même, dont l'avant-train est caché par le bas de la robe du dieu (ou de la déesse). Le dieu, dans cette interprétation, serait représenté de trois-quarts, comme semble l'indiquer, au surplus, la position de ses bras et celle de l'aile du sphinx. Cette représentation sort évidemment de l'ordinaire ; mais elle imite librement les figurations égyptiennes apparentées.

Le n° 2706 me paraît représenter, en raccourci, une scène de guerre et de chasse, à la fois. Les coupes de Préneste et de Curium nous offrent précisément les deux sujets juxtaposés et entremêlés. Aussi, je ne crois pas que M. Clermont-Ganneau ait fait erreur à propos de son singe anthropoïde : à l'endroit qu'il occupe, cet acteur n'est certainement pas un ennemi (la scène de guerre se trouvant au centre de la coupe), et encore moins, bien entendu, un « rabatteur ». La scène de chasse, tout entière au pourtour, doit donc comprendre deux épisodes, dont le second toutefois peut passer pour la déformation d'une scène d'expédition contre des ennemis négroïdes.

En décrivant le n° 2515, M. de Ridder exprime rapidement son opinion sur le symbole dit de Tanit, dans lequel il hésite à voir le signe de vie égyptien ; il penche plutôt pour l'opinion de Renan et de Goblet d'Alviella. Il ne partage d'ailleurs nullement l'erreur de ce dernier, qui voyait dans le symbole « de Tanit » un composé du « cône sacré » et du globe ailé. Mais une étude iconographique approfondie du signe de vie démontre que c'est bien ce signe qui résout directement et pleinement le problème, car la coïncidence graphique est parfois absolue entre le symbole égyptien et le symbole punique, ramené à ses éléments constituants. Cf. *supra*, p. 198 [82*].

COPTICA

PAR LE P. A. MALLON, S. J.

Depuis quelques années, le domaine de l'épigraphie copte s'est sensiblement enrichi. Au fonds ancien si restreint et si monotone, sont venues s'ajouter plusieurs inscriptions fort intéressantes du Fayoum, de Saqqarah, d'Assiout, d'Assouan et de Nubie. Les intelligentes recherches de M. Maspero et de M. Lefebvre continueront, espérons-le, à recueillir ces débris oubliés de l'Egypte chrétienne.

Nous présentons, ici quelques notes prises dans un rapide dépouillement des inscriptions coptes dont nous avons pu nous procurer le texte (1).

I

Les épitaphes littéraires.

Sur le plan uniforme des épitaphes à formule stéréotypée, comme celles d'Assouan, de Karnak, d'Edfou, et même d'Erment, de Baouit et d'Antinoë, se détachent, dans un vif contraste, quelques stèles plus développées qui visent à être des élégies. Telles sont les épitaphes de Phébronia (Deir Abou Hennès, A. D. 750) (2), de l'archiprêtre Pièu (Deir Abou

---

(1) J'ai donné les considérations générales avec une description sommaire des inscriptions au *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (art. *épigraphie copte*), en réservant les remarques purement philologiques.

(2) Clédat. *Notes archéologiques et philologiques* (*Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire*, II, 1902, p. 44).

Hennès, 765) (1), du père de famille, au nom inconnu, de Tounah (2), du médecin en chef (acquise à Rodah, en face d'Antinoë) (3), du jeune Cosmas (786) (4), du diacre Jean (5), de Sotérique dont la stèle a été brisée (796) (6), de Cosmas père de famille (Gaou, 799) (7), auxquelles il faut joindre celles de l'anonyme d'Assiout (8), de la jeune Marie (9) et de Sousinné (932) (10). Au sujet de cette dernière, disons immédiatement que le texte donné par Stern porte **ⲕⲩⲣⲁ ⲥⲟⲩⲥⲓⲛⲏⲉ**. La forme **ⲥⲟⲩⲥⲓⲛⲏⲉ** étant inconnue, il est probable qu'il faut lire **ⲥⲟⲩⲥⲓⲛⲛⲉ**, variante de **ⲥⲟⲩⲥⲁⲛⲛⲁ** ; les lapicides se trompent si facilement entre **ⲛ** et **ⲏ**. On pourrait encore penser à **ⲥⲟⲩⲥⲓⲛⲏ**, *fém. de* Σούσινος. Quant à **ⲕⲩⲣⲁ**, nous croyons que c'est le titre bien connu *dame* (11) et non un nom propre.

L'épitaphe de Phébronia me semble devoir se lire ainsi :

> ⳨ ⲡⲃⲓ̈ⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ ⲉⲡⲣⲱ
> ⲙⲉ ⲉϥⲉϩⲱϥ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩ

(1) Galtier, *Coptica* (*Bull. de l'Inst. fr. d'arch. or.*, VI, 1908, p. 112-113).

(2) Biondi, *Inscriptions coptes* (*Annales du Service des antiquités de l'Egypte*, VIII, 1907, p. 179).

(3) Lefebvre, *Egypte chrétienne* (*Annales du Serv. des antiq. de l'Egypte*, X, 1909, p. 58-59).

(4) Crum, *Coptic Monuments*, 8706 (*Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire*), description et planche. — Touraieff [*Mémoires de la Société impériale russe d'archéologie*, X, 1896, St-Pétersbg. 1897, p. 79-82]. Texte copte, planche et traduction russe. — Traductiou de Carl Schmidt donnée par Strzygowski dans *Bulletino di archeologia e storia dalmata*, 1901, p. 58.

(5) Revillout, *Revue Egyptologique*, I, 1880, p. 139, et IV, 1885, p. 2. — *Mélanges d'arch. égypt. et assyrienne*, II, 1874, p. 167. — Hall, *Coptic and greek Texts of the christian period in the British Museum*, pl. 3, n° 400. — Mallon, *Grammaire copte*, 2e édit., p. 131-132.

(6) Bouriant, *Recueil de travaux*, V, 1883, p. 68.

(7) Steindorff, *Zeitschrift für aegypt. Sprache*, 38, 1900, p. 59.

(8) Lefebvre, *Inscriptions chrétiennes* (*Bull. de l'Inst. fr. d'arch. or.*, III, 1903, p. 87). — Biondi, *Inscriptions coptes* (*Annales du Serv. des Antiq. de l'Egypte*, VIII, 1907, p. 95).

(9) Revillont, *Revue Egyptologique*, IV, 1885, p. 3.

(10) Stern, *Koptische Grammatik*, p. 437.

(11) Le P. L. Ronzevalle, Directeur des *Mélanges*, me dit que ce titre s'est conservé dans le grec moderne populaire.

каппос аүш пpooүщ ти
poү пте пївїос еоүо пое п
5 оүϩаївнс ещаерїке пеϩвнүе т
нроү ппноүте ϩпатϭпратоү пе
аүш ϩпϩап еме петщооп епеqем
то евол ϩм птре пеоүоеїщ оүп щш
пе етрака сшма еϩраї асеї е
10 ϩраї ехшї еϭї тqϩоте еаїктої еп
каϩ катаое ппаеїоте. арі пamееүе
оүп анок тїталаїпорос феqрwпїа
пте ппоүте ер оүпа пммаї птаї
мтоп емої . . . . . . апо ⲇїокλн/
ⲩ ξ ϵ

Toute la vie de l'homme est semblable à une fumée et tous les soucis de cette vie sont comme une ombre à son déclin (Ps. CVIII, 23). *Toutes les œuvres de Dieu sont incompréhensibles* (Job IX, 10; Rom. XI, 33), *et dans un jugement droit se trouve tout ce qui est en sa présence.*

Lorsque le temps est arrivé pour moi de quitter mon corps, sa crainte (de Dieu) m'a envahie, et je suis retournée en terre comme mes pères. Souvenez-vous donc de moi, la malheureuse Phébronia, afin que Dieu me fasse miséricorde. Je me suis reposée le . . . . ère de Dioclétien 466 (A. D. 750).

Dans ces quelques lignes, on trouve е employé cinq fois pour п ou м : *ligne* 1, епршме pour мпршме ; *ligne* 7, еме pour мме, епеqемто pour мпеqемто ; *ligne* 10, еϭї pour пϭї ; *ligne* 14, емоі pour ммоі. Le même emploi de е pour п (ou м) du génitif s'observe dans l'épitaphe de Cosmas, *lignes* 20, 21, 24 (voir plus loin). On ne peut en rendre responsable le lapicide ; c'est bien l'orthographe du poète. Nous avons là les traces d'un dialecte local.

2. Le mot ϩшq ne peut être que ϩшв *chose*, il est probable qu'il faut lire еqерϩшq ou еqр̄ϩшq. L'expression оүр̄ϩшq пкаппос *une œuvre de fumée*, se lit dans l'épitaphe du médecin en chef, rapprochée très à propos de celle-ci par M. Lefebvre (*loc. cit.*). еqр̄ϩшq пое поүкаппос si-

gnifie donc : *se comporte à la manière de la fumée, est semblable à la fumée.*

4. ⲉⲟⲩⲟ pour ⲉⲩⲟ. 6. Texte de Clédat : ϩⲛⲁⲧ·ⲛϩⲁⲧⲟⲩ pour ϩⲛⲁⲧϭⲛⲣⲁⲧⲟⲩ. 12. Texte, ⲁⲙⲟⲕ évidemment pour ⲁⲛⲟⲕ. 13. ⲙⲡⲙⲁï, je corrige en ⲛⲙⲙⲁï. 14. Je ne puis débrouiller les lettres indiquant le mois et l'indiction. Carl Schmidt, qui avait une autre copie (1), a lu : *le 27 Epiphi.*

Strzygowski raconte (*loc. cit.*) qu'il vit lui-même cette plaque dans l'église de Deir Abou Hennès ; elle servait alors de pierre d'autel. Lorsque Clédat la revit en 1901, elle était encastrée dans la vasque du baptistère. Cette Phébronia est-elle celle dont la tradition raconte (2) un si gracieux martyre ! Elles sont contemporaines puisque le martyre de celle-ci se place sous Merwân II, le dernier des califes ommiades (745-750). La titulaire de l'épitaphe n'est évidemment pas martyre : le poète aurait décrit avec d'autres expressions son triomphe sur les Baschmourites et sa fin glorieuse. En tout cas, le rapprochement est à faire et peut servir à l'historien qui cherchera à démêler les faits de la légende.

Epitaphe du jeune Cosmas (3).

† ⲱ ϫⲉ ⲟⲩⲁϣ ⲙⲙⲓ
ⲛⲉ ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲡⲱⲣϫ· ⲱ ϭⲓⲛⲃⲱⲕ
ⲉ ⲡϣⲙⲙⲟ ⲉϥⲟⲩⲏⲟⲩ ⲡⲁⲣⲁ ⲛⲥⲟⲡ ⲧⲏ
ⲣⲟⲩ· ⲱ ϭⲓⲛⲡⲗⲉⲁ ⲉⲥⲛⲁϣⲧ ⲉⲛⲉⲓ ⲉ ⲡⲉⲕⲣⲟ.
5 ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ ⲟⲩⲟϣⲥ̄ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲥϩⲟⲉⲓⲙ ⲟ ⲛⲁⲩⲣⲓ
ⲟⲥ ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲡⲁⲥⲕⲁⲫⲟⲥ ⲉⲧⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲃⲣⲣⲉ ⲡⲉ
ⲙ̄ⲡⲁⲥⲱⲙⲁ ⲙⲛ ⲧⲁⲙⲛ̄ⲧϣⲁⲣⲁϩⲉ· ⲉϣϫⲉ ⲟⲩⲛ ⲡⲣⲟ
ⲫⲏⲧⲏⲥ ⲉϥⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲉⲥϩⲁⲓ ⲛϩⲛⲧⲟⲉⲓⲧ ⲙⲁⲣⲉϥ
ⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ ⲛⲙⲙⲁⲓ ϩⲙ ⲡⲉⲓⲙⲉⲣⲟⲥ ⲉϣϫⲉ ⲟⲩⲛ ⲟⲩⲁ ⲉϥ

---

(1) Sa traduction est donnée par Strzygowski dans *le Bulletino di archeologia e storia dalmata*, 1901, p. 60,61.

(2) Abou Saleḥ, édition Evetts et Butler, fol. 84b.

(3) Copié sur la planche de Crum, *Coptic Monuments*, pl. LV, n. 8706.

10 ⲥⲟⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲣⲓⲙⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲧⲣⲓⲙⲉ ⲛⲉⲓⲕⲉ ⲙⲁⲣⲉϥⲱⲛ ⲉⲣⲟⲛ ⲉϣ
ϫⲉ ⲟⲩⲛ̄ ⲟⲩⲁ ⲉϥⲁⲓⲥⲑⲁⲛⲉ ⲉⲡϣⲱⲧ ⲉⲧϥⲁⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲓⲛ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲙⲁ
ⲣⲉϥ ϩⲱⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲛ· ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲛⲁϯ ⲛⲟⲩⲙⲟⲩ ⲉϫⲛ̄ ⲧⲁⲁⲡⲉ ⲁⲩ
ⲱ ⲟⲩⲡⲩⲅⲏ ⲛ̄ⲣⲙⲉⲓⲏ ⲉϫⲛ̄ ⲛⲁⲃⲁⲗ ⲧⲁⲣⲓⲙⲉ ⲉϫⲛ̄ ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ⲙ
ⲕⲁϩ ⲛ̄ϩⲏⲧ ⲉⲧⲁϥⲧⲁϩⲟⲛ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲕ ⲱ ⲡⲉⲧϩⲟⲗϭ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲛⲟ
15 ⲧⲙ̄ ϩⲛ̄ ⲛⲉϥϣⲁϫⲉ ⲕⲟⲥⲙⲁ ⲡⲍⲩⲅⲟⲥ ⲡⲉⲧⲕⲏ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲓⲧⲁⲫⲟⲥ
ⲡⲥⲱⲫⲣⲟⲛ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲡⲉⲣⲉⲓⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲉϥⲅⲉⲛⲟⲥ ⲉⲧⲟ ⲛ̄ⲥⲟⲉⲓⲧ
ϩⲛ̄ ⲛⲉⲧⲟⲩⲟⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲣⲟⲟⲩⲧ ⲛ̄ⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲉⲣⲧ ⲉϥⲧⲉⲣ
ⲡⲉⲓ ϩⲙ̄ ⲡⲉϥⲏⲓ ⲉⲩⲣⲁϣⲉ ⲉϫⲛ̄ ⲛⲉϥⲥⲙⲟⲧ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩⲟⲩ
ϩⲛ̄ ⲟⲩϣⲥⲛⲉ ⲁ ⲟⲩⲫⲛⲓⲇⲓⲟⲛ ⲧⲁϩⲟϥ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲧⲕⲉⲗⲉⲩⲥⲓⲥ ⲉⲡⲛⲟⲩ
20 ⲧⲉ ⲁϥϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲧⲙⲛ̄ⲧϣⲛ̄ϩⲧⲏϥ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁϫⲛ̄
ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ϣⲧⲟⲣⲧⲣ̄ ⲁ ⲧⲉϥⲙⲛ̄ⲧϣⲁⲣⲁϩⲉ ϩⲱϭ ⲃ̄ ϩⲛ̄ ⲟⲩϣⲡ
ⲛ̄ϣⲱⲡ ⲁϥⲉⲣⲑⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲭⲟⲣⲧⲟⲥ ⲉϣⲁϥϣⲟⲟⲩⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲉϥϩⲣⲏ
ⲣⲉ ⲥⲣⲟϥⲣϥ ⲁϥⲕⲱ ⲛⲟⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ⲉⲙⲕⲁϩ ⲛ̄ϩⲏⲧ ⲛ̄ⲛⲉϥⲥⲛⲏⲩ ⲁϥ
ⲃⲱⲕ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ̄ ⲧⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲭⲣⲓⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲟⲩ
25 ⲟⲛ ⲇⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁⲁϩⲉⲣⲁⲧϥ ϩⲓϫⲱϥ ⲥⲟⲛ̅ⲥ̅ ϩⲁⲣⲟϥ ⲉⲧⲣⲉϥⲙⲁⲧⲉ [ⲙ̄ⲡⲛⲁ ⲙ̄
ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲛ̄ⲧⲁϥⲙ̄ⲧⲟⲛ ⲇⲉ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲙ̄ⲡⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲏⲛ· ⲫⲁⲙ· ⲍ̅ ⲓⲛ̅ⲇ̅ ⲑ̅ ⲉⲧⲟⲩⲥ
ⲁⲡⲟ ⲇⲓⲟⲕⲗ ⲫ̅ⲃ̅

Oh ! quelle séparation est celle-ci ! O voyage à l'étranger, plus loin que jamais ! O navigation (πλεῖν) *dans laquelle il est difficile d'arriver au rivage !* (5) *La mer est immense, sauvages sont ses flots, et bien petite est ma barque, je veux dire la jeunesse de mon corps et la tendresse de mon âge !*

S'il est donc un « prophète » saint, sachant composer une élégie, qu'il s'arrête avec moi dans cette tâche ; s'il en est un qui (10) *sache pleurer avec ceux qui pleurent* (Rom. XII, 15), *que celui-là aussi se joigne à nous ; s'il en est un qui sente* (αἰσθάνεσθαι) *la brisure à sa tête, qu'il s'approche de nous !*

Qui donnera à ma tête de l'eau, et à mes yeux une source de larmes (Jer. IX, 1), *pour que je pleure sur le brisement de cœur qui nous a saisis à ton sujet, ô toi, si doux,* (15) *si suave dans tes paroles, Cosmas le percepteur, couché dans cette tombe ! Toi, le sage de race distinguée et célèbre parmi les gens de nom ; toi qui fleurissais comme une rose, qui t'épanouissais* (τέρπειν)

dans ta maison se réjouissant de tes bonnes qualités !

Soudain un coup subit (αἰφνίδιον) *l'a frappé par l'ordre de Dieu ;* (20) *il s'est éteint par la miséricorde de Dieu sans aucun trouble ; sa tendre vie s'est flétrie tout à coup comme une herbe qui sèche et dont la fleur tombe* (I Petr. I, 24).

Il a laissé une grande douleur à ses frères, il s'en est allé aux pieds de Dieu avec le signe de la foi chrétienne. Quiconque s'arrêtera sur sa tombe, prie pour lui afin qu'il jouisse de la miséricorde du Christ !

Il s'est reposé aujourd'hui, mois de Phamenoth 7, *indiction* 9, *ère de Dioclétien* 502 (A. D. 786).

Le seul mot qui fasse difficulté dans cette belle élégie est l'épithète **ⲡⲍⲩⲅⲟⲥ** que j'ai traduite *le percepteur*, entendant le terme dans son acception la plus générale : fonctionnaire chargé de recueillir les redevances pécunaires. C'est le sens donné par Bell (1) au mot ζυγός forme abrégée de ζυγοστάτης.

La graphie **ⲫⲛⲓⲇⲓⲟⲛ** pour le grec αἰφνίδιον est extrêmement intéressante. Dans la *scala* d'Abou-Śâker ibn ar-Râheb, on lit de même **ⲭ̄ⲙⲁⲗⲱⲧⲟⲥ** pour αἰχμάλωτος (2). La prononciation de ces deux mots était régulière, la syllabe initiale αἰ (prononcée *è*) est indiquée dans l'écriture par l'accent. Au reste cette syllabe tombait facilement. Nous en avons un magnifique exemple dans le mot « copte » lui-même qui dérive directement de αἰγύπτιος par la forme coptisante **ⲅⲩⲡⲧⲓⲟⲥ** et l'arabe قبطي ; قبط.

La stèle « du seigneur Sotérique le notaire » (3) **ⲡⲕⲩⲣⲟⲥ ⲥⲱⲧⲏⲣⲓⲭⲉ ⲡⲛⲟⲧⲁⲣⲏⲥ** (4), brisée jadis en plusieurs morceaux, et reconstituée

(1) *The Aphrodito Papyri, General introduction*, XIII (*Greek Papyri in the Brit. Museum*, IV, 1910).

(2) *Une Ecole de Savants Egyptiens* (MFO, II, p. 238).

(3) Je lis ce titre sur la planche donnée par Strzygowski, *loc. cit.* — Bouriant, *loc. cit.* n'a que la partie inférieure.

(4) **ⲛⲟⲧⲁⲣⲏⲥ** vient, par **ⲛⲟⲧⲁⲣⲓⲥ**, de **ⲛⲟⲧⲁⲣⲓⲟⲥ**, *Notarius* ; cf. Lucius, Λούκιος, Λούκις. (Note du P. L. Ronzevalle).

au musée d'Alexandrie, reproduit, dix ans plus tard, la même élégie. A peine l'auteur a-t-il changé quelques mots, juste le nécessaire pour la nouvelle destination.

Dans celle de la jeune Marie (Bibl. Nat. de Paris, 44), à la ligne 7, Revillout (*loc. cit.*) lit : ⲁϊⲧⲉⲓ ⲅⲁⲣ ⲉⲡⲉⲣⲡⲉⲓ ⲙⲛ̄ ⲛⲁϣⲃⲉⲉⲣ et traduit : « J'ai fait offrande au temple avec mes compagnes ». La comparaisen avec les autres inscriptions montre qu'il faut lire ⲁⲓⲧⲉⲓ ⲅⲁⲣ ⲉⲓⲧⲉⲣⲡⲉⲓ ⲙⲛ̄ ⲛⲁϣⲃⲉⲉⲣ « Je me réjouissais (τέρπειν) encore (ἔτι) avec mes compagnes ». Ainsi porte d'ailleurs une copie qui m'est envoyée de Paris par le P. Chaîne. L'épitaphe de Piêu, ligne 12, dit : ⲉⲧⲉï ⲉϥϩⲙ̄ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ « comme il était encore dans le monde ; » ⲧⲉⲣⲡⲉⲓ τέρπειν se trouve dans l'élégie de Cosmas, ligne 17.

Toutes ces épitaphes littéraires, en exceptant celle Sousinné et peut-être aussi celle de Marie, sont apparentées entr'elles. Les dates extrêmes sont 750 (Phébronia), et 799 (Cosmas de Gaou). A la même époque évidemment doivent se placer celles qui ne sont pas datées. Le diacre Jean et Cosmas le percepteur ont le même début. La phrase ⲱ ϫⲉ ⲟⲩⲁϣ ⲙ̄ⲙⲓⲛⲉ ⲡⲉ ⲡⲉⲓⲛⲱⲣϫ se trouve aussi dans l'épitaphe de Piêu. La connexion est évidente. Nous avons affaire à une même école dont le centre était, sans doute, à Antinoë (stèle du diacre Jean) ou à Deir Abou Hennès. Il est même probable que plusieurs de ces compositions sont du même auteur.

Trois stèles (Phébronia, Cosmas le percepteur et Sotérique) ont la forme de pierre d'autel et sont en marbre (1). De ce fait on ne peut nullement déduire que, dans leur destination primitive, elles devaient servir à la fois de pierre d'autel et d'épiptahe, comme les pierres sépulcrales des martyrs. Il est bien plus probable que c'était simplement une nouvelle forme de stèle funèraire adoptée précisément en vue de ce genre d'épitaphes. Dans la suite seulement, les Coptes, trompés par l'apparence,

(1) Aucun auteur ne le dit pour Phébronia, mais on peut le concluro par analogie. Pour la forme des pierres d'autel, cf. Butler, *Ancicnt coptic Churchcs of Egypt*, II, p. 8.

s'avisèrent d'en faire des plaques d'autel (1). Le cas est du moins certain pour Phébronia. Ce style — si l'on peut ainsi dire — passa dans l'art arabe. Une stèle semblable, datée de 1259, a été trouvée au désert entre le Vieux-Caire et le Moqattam (2), et deux autres (1027 et 1137), dans la mosquée de Derr en Nubie (3). Dans celles-ci, le texte arabe couvre non-seulement le fond, mais court aussi sur les bords qui sont ainsi privés d'ornementation.

Quatre autres stèles de ce type sont mentionnées par Et. Combe (4), deux sont à Damas (mosquée Derwišîeh) (5), une est au musée arabe du Caire, salle I, n° 77, la dernière, trouvée à Esneh, est, sans doute, au musée égyptien. Celle-ci porte deux épitaphes, de 1021 et de 1168, avec texte courant sur les bords, en bas et dans le cintre.

II

Inscriptions de Nubie.

Nous en possédons au plus une quarantaine, relevées sur les bords du fleuve, depuis Kalabsché jusqu'à Wâdi Ghazâl; graffites, dédicaces, courts textes bibliques, lettre du Christ à Abgar roi d'Edesse, liste des quarante martyrs de Sébaste (6), épitaphes, en majeure partie, comme en Egypte. Ces inscriptions nous fournissent quelques bons renseignements sur l'histoire du christianisme en ce pays.

---

(1) On peut aussi admettre l'inverse comme vraisemblable. La pierre aurait d'abord servi d'autel puis d'épitaphe.

(2) Strzygowski, *loc. cit.*, p. 62. M. van Berchem, *Corpus Inscr. Arab.*, 1, *Egypte*, n° 73 et pl. XXV, n° 2.

(3) Strzygowski, *loc. cit.*, p. 62.

(4) *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, X, 1910, p. 187-190.

(5) Publiées par M. van Berchem, *Beitraege zur Assyriologie*, VII, 1, n° 190, p. 149 seq.

(6) A Faras, Sayce, *Gleanings from the land of Egypt* (*Rec. de travaux*, XX, 1898, p. 174-176). Ces deux mêmes pièces, lettre du Christ et liste des 40 martyrs, se trouvent ensemble dans un manuscrit de Leide, Pleyte et Boeser, *Manuscrits coptes du musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide*, 1897, p. 470-473, 475-476.

La plus importante et la plus ancienne peut-être de l'épigraphie copte est la dédicace de Dendour (1). Nous en donnons le texte d'après la planche de Lepsius (*Denkmaeler*, Band 12, *Kopt. Inschr.* 39) :

ϩⲙ̄ ⲡⲟⲩⲱϣ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲧⲕⲉⲗⲉⲩⲥⲓⲥ
ⲙ̄ⲡⲣⲣⲟ ⲉⲓⲣⲡⲁⲛⲟⲙⲉ ⲙⲛ̄ ⲡⲉⲥⲡⲟⲩⲇⲁⲓⲟⲥ
ϩⲙ̄ ⲡϣⲁϫⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲓ̈ⲱⲥⲏⲫ ⲡⲉⲝⲁⲣⲭ÷
ⲛ̄ⲧⲁⲗⲙⲉⲱⲥ ⲁⲩⲱ ϩⲙ̄ ⲛ̄ⲧⲣⲉⲛϫⲓ ⲡⲉⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ
5 ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧϥ ⲛⲑⲉⲱⲇⲱⲣⲟⲥ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕ/ ⲙ̄ⲡⲓⲗⲁⲕ
ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ ⲡⲉⲗⲁⲭ/ ⲛ̄ⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ
ⲧⲁⲟⲩⲱϩ ⲡⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ ϩⲙ̄ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̄
ⲧⲁⲩⲥⲙⲛⲥⲛ̄ⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲓⲉⲕⲕ/ ⲉⲧⲉ
ⲥⲟⲩϫⲁⲩⲱⲧ ⲥⲁϣϥⲉ ⲛ̄ⲧⲱⲃⲉ ⲓ ⲍ
10 ⲉⲣⲉ ϣⲁⲓ ⲡⲉⲥⲓⲟⲩⲣ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲙⲛ̄ ⲡⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲡⲥⲧⲉⲫⲁⲣ/ⲥ ⲙⲛ ⲉⲡⲉⲫⲁⲛⲓⲟⲥ ⲡⲥⲁⲙⲁⲧⲁ
ⲙ̇ⲛ ▨▨▨ ⲙⲁ ⲃⲉⲣⲓⲧⲁⲣⲓⲟⲥ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ
ⲉⲧⲛⲁⲱϣ ⲛⲛⲓⲥϩⲁⲓ ⲙⲁⲣⲉϥⲣ̄ⲧⲁⲩⲁ
ⲡⲏ...... ϣⲗⲏⲗ ⲉϫⲱⲓ ϥⲑ̄.

Par la volonté de Dieu, et par l'ordre du roi Eirpanomé et du zélé dans les choses de Dieu, Joseph, exarque de Talmis ; après avoir reçu la croix de la main de Théodore, évêque de Philae, moi, Abraham, humble prêtre, j'ai planté la croix le jour où ont été jetés les fondements de cette église, c'est-à-dire le 27 Tobi, 7e indiction (?). Était présent Šai l'eunuque, avec Papnouté le ⲥⲧⲉⲫⲁⲣ/ⲥ, *Epiphane le* ⲥⲁⲙⲁⲧⲁ, *et Cosmas (?) « veredarius ». Quiconque lira ces lignes fasse la charité de prier pour moi* ! *Amen* !

2. Le dessin de Lepsius pourrait se lire encore **ⲉⲓⲣⲩⲁⲛⲟⲙⲉ** et **ⲉⲓⲣⲓⲧⲁⲛⲟⲙⲉ**. 7. **ⲧⲁⲟⲩⲱϩ** doit naturellement se rapprocher de **ⲧⲁϩⲟⲩⲱϩ** et de **ⲧⲁϩϣⲗⲏⲗ** des deux petites inscriptions contemporaines de Ka-

(1) Revillout, *Mémoire sur les Blemmyes* (*Mémoires présentés à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* 1re série, VIII, 2e partie, 1874, p. 371). — *Une page de l'histoire de la Nubie* (*Revue Egyptologique*, IV, 1885, p. 167-168).

labsché (1). Il est curieux de noter ici l'absence du préfixe ϩ ajouté après coup dans ⲧⲁϩⲟⲩⲱϩ à Kalabsché. 10. Revillout fait de ϣⲁⲓ un verbe et traduit : « Resplendissait à cette solennité l'eunuque, etc. » C'est admettre deux fautes énormes dans un texte, pour le reste, parfaitement régulier, fautes que ne se permettent pas les inscriptions même les plus négligées. Si ⲡⲉⲥⲓⲟⲩⲣ — car il faut bien lire ainsi avec Revillout — était sujet, il serait précédé de ⲛ̄ϭⲓ et la grammaire demanderait la construction (2) : ⲉϥϣⲁⲓ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲉⲥⲓⲟⲩⲣ ou ⲉⲣⲉ ⲡⲉⲥⲓⲟⲩⲣ ϣⲁⲓ ⲙ̄ⲙⲁⲩ. Sans sujet intermédiaire, ⲉⲣⲉ ϣⲁⲓ est impossible. La difficulté disparaît si l'on fait de ϣⲁⲓ un nom propre, ce qui d'ailleurs est beaucoup plus conforme à l'allure simple et sans recherche de cette inscription. 12. Revillout lit ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ, la lacune et le dessin de Lepsius suggèrent plutôt ⲕⲟⲥⲙⲁ. 11 et 12. Les trois derniers témoins sont accompagnés de leur titre officiel. « Veredarius » *courrier* est connu. Les deux autres font difficulté. Notons que l'auteur qui écrit ⲃⲉⲣⲓⲧⲁⲣⲓⲟⲥ, ⲉⲡⲉⲫⲁⲛⲓⲟⲥ, s'occupe peu de l'orthographe grecque et qu'il emploie des abréviations plus ou moins considérables ⲉⲝⲁⲣⲭ, ⲉⲗⲁⲭ/ pour ⲉⲗⲁⲭⲓⲥⲧⲟⲥ, ⲉⲕⲕ/ pour ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ. Dans ⲥⲧⲉⲫⲁⲣ/ⲥ, le signe qui vient après ⲣ n'est ni un ⲟ ni un ⲥ, il est assez semblable à celui de ⲉⲕⲕ/. Faute de mieux, j'en fais une marque d'abréviation. Avec Revillout, on peut lire στεφανηφόρος ou mieux στεφηφόρος, si toutefois ce n'est pas la transcription grecque du latin *Stiparius* équivalent de *stipator* avec le sens de *garde, garde du corps, garde noble.*

ⲥⲁⲙⲁⲧⲁ est aussi apocopé ; un grattage couvre le dernier ⲁ. Ce ne peut être qu'un mot du radical σῆμα, soit σημᾶτοφόρος, soit plutôt σημαιοφόρος *signifer, vexillarius, porte-étendard.*

Cette inscription est datée par sa relation avec l'évêque Théodore de Philae, présent dans l'île en 577 (3). Les deux petites inscriptions de Ka-

(1) Maspero, *Notes de voyage* (*Annales du Service des Antiq. de l'Egypte*, X, 1910, p. 5).

(2) ϣⲁⲓ est d'ailleurs bohairique, le texte étant saʿidique demanderait ϣⲁ.

(3) Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Egypte*, n° 584.

labsché sont évidemment contemporaines, ce qui confirme l'hyphotèse de Maspero les plaçant vers la fin du règne de Justinien. Paul et Abraham sont les premiers apôtres de la Nubie,

Un siècle plus tard, en 693, nous trouvons un évêque, du nom de Tamer (1), établi à Pachoras (ⲡⲁϫⲱⲣⲁⲥ, *arabe* Begrâš بجراش), ville importante dont les ruines ont été reconnues, paraît-il, au-delà de Derr sur la rive gauche du Nil près du village actuel de Tomâs (2).

Un des successeurs de Tamer, Abba Thomas, nous est connu par son épitaphe copte datée de 862 (3). L'épigraphie nous apprend encore les noms de deux autres évêques, abba Georges de Kourté (4), vers 1029 — mentionné dans l'épitaphe du diacre Pierre (5) — et abba Jèsou de Sai († 1054) (6).

Les épitaphes de Nubie sont, à mon avis, les plus parfaites de l'épigraphie copte. Elles débutent par cette belle pensée : *par la Providence de Dieu,* ou bien, *par l'ordre de Dieu*: ϩⲓⲧⲛ̄ ⲧⲉⲡⲣⲟⲛⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ : ϩⲓⲧⲛ̄ ⲧⲕⲉⲗⲉⲩⲥⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. Ce début se retrouve en Egypte dans les inscriptions grecques chrétiennes (7) mais pas dans les inscriptions coptes, du moins à ma connaissance. Elles demandent généralement pour le défunt le repos « dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » ou la faveur d'entendre « ces paroles bienheureuses : Viens, bon et fidèle serviteur, entre

(1) Lefebvre, *loc. cit.*, n° 638.

(2) Steindorff, *Zeitschrift für aegyptische Sprache*, 44, 1907, p. 72 et p. 133, note 6. Le village de Tomâs est décrit par Weigall, *Antiquities of Lower Nubia*. Oxford 1907, p. 108. Cf. Abou Saleh, édit. Evetts, fol. 94 a.

(3) Maspero, *Sur une stèle copte* (*Annales du Serv. des Antiq. de l'Egypte*, IV, 1903, p. 161).

(4) Qurteh, au sud de Dakkeh, décrit par Weigall, *Antiquities of Lower Nubia*, p. 92. Cf. Crum, *La Nubie dans les textes coptes* (*Rec. de trav.*, XXI, 1899, p. 223-227).

(5) Eckley B. Cox Junior, *Expedition to Nubia*, t. II, *Churches in Lower Nubia*, 1910, pl. VII et p. 21.

(6) Steindorff, *Der Grabstein eines nubischen Bischofs* (*Zeitschrift für aegypt. Sprache*, 44, 1907, p. 72).

(7) Lefebvre *Recueil*, n° 382, cf. n° 584.

dans la joie de ton Seigneur ! ». En Nubie seulement, on nous donne, lorsqu'il y a lieu, un *curriculum vitae,* comme pour abba Thomas et abba Jèsou.

Quant à la formule liturgique : «Dieu des esprits et Seigneur de toute chair » (Num. XVI 22, XXVII 16), elle n'est pas spéciale à la Nubie, elle a été trouvée à Antinooupolis (1), à Deir el-Berschè (2), à Esneh (3) et au monastère de Jérémie à Saqqarah (4).

III

Inscription historique.

Au bord de la route qui va de Kom Ombo à Assouan, à mi-chemin entre Aqaba al-Kebir et Mélisah (5). Le texte donné par de Morgan peut se lire ainsi :

† ϩⲙ ⲡⲣⲁⲛ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ [ⲙⲛⲧⲉ]
ⲥⲡⲟⲩⲇⲏ ⲁⲩⲱ ⲧⲙⲛⲧⲃⲁⲓⲣⲟⲟⲩϣ
ⲙⲡⲡⲁⲛⲉⲩⲫⲓⲙⲓⲟⲥ ⲛⲁⲙⲉⲣⲁ
ⲁⲡⲟⲩⲗⲁⲥⲥ ϫⲉ ⲁϥⲃⲓⲣⲟⲟⲩϣ
5 ⲁϥⲥⲙⲛ ⲛⲉϩⲓⲟⲟⲩⲉ ⲧⲁⲣⲉ ⲛⲣⲱ
ⲙⲉ ⲙⲛ ⲛⲉⲧⲃⲛⲟⲟⲩⲉ ⲙⲟⲟϣⲉ[ϩⲓ ⲧⲉ] ϩⲓⲏ
ϩⲛ ⲟⲩⲙⲟⲧⲛⲉⲥ ⲉⲡϭⲓ ⲁ ⲟⲟⲩ

(1) Biondi, *Inscriptions coptes* (*Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, VII, 1907, p. 87.

(2) Biondi, *loc. cit.*, p. 80.

(3) Hall, *Coptic and greek Texts*, pl. 7, n° 1336.

(4) Quibell, *Excavations at Saqqara* 1907-1908. Le Caire 1909. *The coptic inscriptions* by sir Herbert Thompson, n° 10, p. 30.

(5) De Morgan. *Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Egypte antique*, 1re série, tome 1, 1894, p. 206.

ⲉⲣⲉ ⲛⲉϩⲓⲟⲟⲩⲉ ϭⲏⲩ ⲁⲩⲱ ⲛⲣⲱϣⲉ
ⲛⲣⲱⲙⲉ ϩⲓⲧⲛⲁ ⲁⲁⲩⲧⲁⲗⲉⲛ ⲧⲟⲩ
10 ⲉⲧⲃⲉ ϭⲉ ⲥⲉⲃⲉϫ ⲱ ϫⲉ ⲡⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲙⲟⲩ
ⲉⲣ[ⲟϥ] ⲛϥⲕⲁⲁϥ ⲛⲟⲩⲛⲟϭ ⲛⲁϩⲉ ⲁⲙⲛ
ⲣⲱⲙⲉ [ⲛⲓⲙ] ⲉϥⲛ[ⲁ]ⲙⲟ[ⲟϣⲉ] ⲟⲗⲓⲥ ⲛⲁ
ⲉⲙⲟ ⲁϫⲓⲥ ϫⲉ ⲁⲙⲛ ⲁⲡⲟ ⲇⲓⲟ
ⲕⲗ[ⲏⲧⲓ]ⲁ ⲧⲑ ⲡⲁⲣⲙ̄ⲁ̄

Au nom de Dieu, et par le soin et la diligence du très illustre (πανεύφημος) *émir Aboulazz ! C'est lui qui s'est occupé de faire ces chemins afin que les hommes et les animaux pussent passer sur la voie avec facilité, (car auparavant) les voies étaient étroites . . . . . . Que Dieu le bénisse et lui donne longue vie* ! Amen ! *Que tout homme qui passera (ici) . . . dise* : *amen* ! *Ere de Dioclétien . . . le* 1er *Pharmouthi.*

Voici notre lecture du texte arabe :

امر بقطع هذه العقبة سيف ابو لزّ بكتمر
البدري في سنة سبعة [و] ثلاثين وسبعمائة

Ordonna de tailler cette colline rocheuse Saif Aboulazz Boktomor al-Badri, l'année 737 (*A. D.* 1337).

3. Je m'explique difficilement l'ⲁ qui vient après ⲁⲙⲉⲣ امير ; le plus étonnant c'est que l'arabe donne aussi deux *alifs* pour Aboulazz. Quant à ce dernier nom, sa seconde partie pourrait bien être l'équivalent turc de Elias. Actuellement encore les Ottomans appellent St Elie خضر et خضرالز (Ḫezr-Ellazz) (1). 7. 9, 12. Les lacunes sont trop grandes et toute restitution serait extrêmement problématique. 11. Texte : ⲟⲩⲛⲟϭ ⲛⲁⲥⲉ, pas de doute qu'il ne faille lire ⲁϩⲉ , ⲁⲱⲛ peut être pour ⲁⲙⲛ ⲁⲙⲏⲛ comme à la ligne 13.

(1) Cf. *Byz. Zeitschr.*, 1911, p. 492 ss. ; *Journ. Asiat.*, Sept.-Oct. 1911, p. 301.

La date est donnée clairement par l'arabe. C'est sûrement l'ère de l'hégire. Le nom turcoman de l'émir Boktomor, ne peut convenir pour l'époque des Fatimites ; il cadre, au contraire, à merveille avec les noms semblables des Mamelouk Baḥrites (1250-1382). De Morgan a lu « l'an 409 de Dioclétien » en se basant sur le copte, mais celui-ci est trop incertain à cause de la lacune (1).

Cette inscription est la dernière qui soit datée (2). Elle a été composée par un copte qui savait encore assez bien sa langue. Le XIVe siècle marque ainsi, semble-t-il, l'extrême limite de la littérature et de l'épigraphie copte.

---

(1) Je ne sais pourquoi Massignon ne s'est pas référé à l'arabe (*Bull. de l'Inst. fr. d'arch. orientale*, VI, 1908, p. 4).

(2) Il faut évidemment exclure l'inscription boḥairique du monastère de Saint Paul sur la mer Rouge (A.D. 1713) rédigée par un professeur qui avait appris le copte dans les livres (*Zeitschrift für aegypt. Sprache*, XL, 1902, p. 62).

NOTES DE GÉOGRAPHIE PONTIQUE

PAR LE P. G. DE JERPHANION, S. J.

I. — Kainochorion.

J'ai proposé l'année dernière de situer la ville d'Ibora dans la plaine d'Erbaʿa, l'ancienne Phanarée (1). Voici une nouvelle suggestion que je propose avec les réserves qu'elle comporte.

La forteresse de Καινὸν χωρίον, où Mithridate avait mis en sûreté ses trésors, nous est connue par une phrase de Plutarque(2) et par une description de Strabon (3). Cette dernière, très précise sur plusieurs points, nous apprend que la forteresse se trouvait à moins de 200 stades de Cabira (Néocésarée) sur une roche élevée et escarpée dont le pied plonge dans une rivière coulant dans un ravin profond. Les environs en sont tellement boisés, montagneux et dépourvus d'eau, qu'il est impossible, dans un rayon de 120 stades, d'y établir un camp. Par contre, au sommet de la roche jaillit une source abondante.

(1) *Ibora-Gazioura ? MFO,* t. V, p. 333-364. J'ai passé en novembre dernier par le site d'Iver Eunu. Cette visite confirme pleinement la description du P. Chartron, mais j'ai remarqué que le fond de la cuvette où je supposais qu'avait dû s'élever la ville est actuellement recouvert par les apports des torrents descendant de la montagne. Au centre de cette cuvette, un cimetière abandonné où les débris antiques, notamment des fragments de colonnes et d'entablements en marbre, sont nombreux. Au village d'Ayden Sofou, à 10 minutes au-dessus de la Qalʿé, une pierre tombale portant l'inscription : Βλάσ|τος | Κλεο|πάτρᾳ | ἰδίᾳ [γυ] | νε κ[ὶ] μ|[νήμης] χά | ριν. C'est tout ce que j'ai pu trouver comme monument épigraphique.

(2) *Pomp.*, 37. Plutarque écrit : Καινὸν φρούριον.

(3) L. XII, c. III, 31.

Plusieurs voyageurs ont cherché à retrouver cette position. Hamilton propose de placer Kainochorion au sommet du Yeldez Dagh qu'il n'a pas vu, mais dont on lui a parlé à Niksar (1). L'hypothèse a été reprise par Van Lennep qui trouve la ressemblance « not only correct, but vivid and characteristic » (2). C'est là un exemple de l'espèce d'aveuglement que produit une idée préconçue, car M. Cumont a fort bien montré que la description de Strabon s'applique « aussi mal que possible » au Yeldez Dagh (3).

M. Th. Reinach (4) avait d'abord cru à l'identité de Kainochorion avec la gazophylacie de Talaura qui nous est connue par le témoignage des historiens et par quelques monnaies (5). Plus tard, il est revenu sur cette idée, pour des raisons qui paraissent convaincantes (6). Quant à Talaura, il la place à Taourla, village situé à l'est de Niksar et signalé pour la première fois par MM. Hogarth et Munro (7).

M. Grégoire, à la suite de son voyage de 1907 dans le Pont, paraît rejeter l'identification de Talaura et Taourla (8) ; mais la raison qu'il apporte exclut seulement l'identité et non la proximité des deux sites. De Kainochorion il n'est plus question, comme si le problème était reconnu insoluble. Je crois cependant pouvoir proposer une solution qui ait chance d'être acceptée.

* * *

Tout d'abord, quelques remarques sur le texte de Strabon sont néces-

---

(1) *Researches in Asia Minor*, London, 1842, t. I, p. 347, 348.

(2) *Travels in little known parts of Asia Minor*, London, 1870, t. II, p. 74-76.

(3) *Studia Pontica*, II, Bruxelles, 1906, p. 232.

(4) *Mithridate Eupator, roi de Pont*, Paris, 1890, p. 287.

(5) Waddington. Babelon, Reinach, *Recueil général des Monnaies grecques d'Asie Mineure*, t. I, fasc. I, p. 106, pl. XV, 8-10. On trouvera au même endroit les références à Appien, Dion, Plutarque.

(6) *L'histoire par les monnaies*, Paris, 1902, p. 141 (= *Revue Numismatique*, 1900).

(7) *Royal geographical Society*, Supplementary papers, Vol. III, part 5, p. 643.

(8) *BCH*, 1909, p. 33.

saires. Bien que l'on vante d'habitude son exactitude pour tout ce qui concerne le Pont, et, qu'à première vue, sa description de Kainochorion paraisse d'une grande précision, elle ne laisse pas que de soulever certaines difficultés.

Le pays environnant jusqu'à 120 stades, nous dit le géographe, est ἄνυδρος. Or il vient de parler d'une rivière qui passe au pied de la roche ; à son sommet jaillirait une source abondante. Il ne faut donc pas prendre ce terme dans toute sa rigueur et imaginer une région absolument dépourvue d'eau. Du reste, une telle région ne se trouverait nulle part, que je sache, autour de Niksar, et l'absence totale d'eau est incompatible avec les forêts dont on nous parle. Il faut donc expliquer le terme d'ἄνυδρος par ce qui suit : les environs de la citadelle ne présentent aucune source assez abondante ou assez bien placée pour permettre l'établissement d'un camp.

Quant à la πηγὴ ἀναβάλλουσα πολὺ ὕδωρ qui se trouverait au sommet même — ἐπὶ τῇ κορυφῇ — de la roche, elle est bien difficile à admettre. Ce n'est pas à la pointe des pics qu'on trouve de ces sources. Volontiers je croirais que Strabon n'a pas vu le site de Kainochorion. La forteresse était ruinée en partie quand il écrivait : il a pu n'en parler que par ouï-dire, et la renommée aura exagéré le débit de la fameuse source, ou plutôt elle aura transformé en fontaine de vastes citernes qui, de fait, pouvaient fournir de l'eau en abondance.

Cela dit, la description de Strabon me paraît s'appliquer assez exactement aux ruines d'une antique forteresse que j'ai découverte en 1907, dans une gorge du Paryadrès, au N.-N.-O. de Niksar. Les paysans l'appellent Mahala Qal'ési. La distance de Niksar à vol d'oiseau est d'environ 24 kilomètres (1). Mais si l'on tient compte de la nature du terrain, on estimera que le chemin devait avoir de 30 à 35 kilomètres : διέχουσα τῶν Καβείρων ἔλαττον ἢ διακοσίους σταδίους.

La forteresse se dresse au sommet d'un rocher conique haut de 180

(1) Je n'ai pu repérer de façon absolument précise la position de ce point, et n'ai pas suivi le chemin direct de Niksar à Mahala.

à 200 mètres, que baigne à sa base le Devchur Irmaq (1). Les photographies ici reproduites (pl. XVIII) me dispensent de décrire la région. Elles donnent une idée suffisante de l'enchevêtrement et de l'escarpement de ces montagnes. Je dirai seulement que nulle part en Asie Mineure, pas même dans les passes du Taurus, je n'ai trouvé des sentiers aussi difficiles et aussi périlleux. Le Devchur Irmaq se fraye à grand' peine un chemin à travers les arêtes rocheuses qui se détachent de deux chaînes parallèles et s'emboitent en quelque façon les unes dans les autres. Il est contraint à faire de nombreux détours, et c'est ainsi qu'il contourne presque entièrement le roc de Mahala. Sa vallée est si étroite qu'il coule en général au fond d'un cañon aux bords taillés à pic et que sa rive est inaccessible. J'ajoute que, sur les pentes des montagnes, bien que des filets d'eau ruissellent çà et là, les vraies sources sont extrêmement rares. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles dans ce pays — contrairement à ce qui se passe dans toute l'Asie Mineure — les habitations ne forment pas de villages. Elles sont disséminées de tous côtés, isolées ou réunies par petits groupes de deux ou trois, là où suinte un peu d'eau. En plusieurs points même, nous n'avons pu boire que de l'eau de citerne. En somme, on a bien là la région κατάδρυμος καὶ ὀρεινὴ καί ἄνυδρος — en entendant toutefois ce mot dans le sens que j'ai expliqué — où nulle armée ne saurait camper.

La roche elle-même mérite bien les épithètes de Strabon. Ce n'est pas une montagne, mais une ἐρυμνὴ καὶ ἀπότομος πέτρα. Au sud, elle est rattachée au massif de l'Akhret Dagh par un col qui se trouve à 100 mètres en contre-bas du sommet, et comme la pente, de ce côté, est très escarpée, elle justifie les mots : ὕψος ἐξαίσιον τῆς πέτρας [ἀπὸ] τοῦ αὐχένος. A sa base, de trois côtés, au nord, à l'est et à l'ouest, se voient le ποταμός et la φάραγξ βαθεῖα.

Le cône se termine par une plate-forme qui s'incline vers l'ouest. A l'est, juste en dessous de cette plate-forme, se voit l'entrée, taillée dans le

(1) Peut-être une des branches supérieures du Thermodon. Il est difficile de reconnaître la direction des vallées dans cette région qui n'est qu'un chaos de montagnes. En tout cas, Kiepert se trompe certainement en faisant aboutir cette rivière dans l'Iris un peu après le confluent avec le Lycus.



1. L'Akhret Dagh et Mahala Qalʿési.



2. La tour et le sommet de Mahala Qalʿési
vus du Sud.



roc, d'une vaste caverne artificielle (pl. XIX). Elle est curieuse et mérite d'être décrite. C'est une salle à peu près rectangulaire, large de 18^{m},70, profonde de 12^{m}, 50 et haute d'environ 4 m. Elle se compose de deux parties : la première, profonde de 4^{m},60, est à un niveau légèrement plus bas que l'entrée ; elle affecte la forme d'un couloir perpendiculaire à l'axe de la porte. Deux gros piliers carrés, réservés dans la masse du rocher, la séparent de la seconde partie. Celle-ci, dont le niveau est plus bas d'un mètre, est comme divisée en trois travées par les piliers et par des pilastres qui leur font face, adossés à la paroi du fond. On descend dans cette salle inférieure par un escalier de six marches qui s'étend entre les deux piliers : en dehors de ceux-ci, il n'y a plus que deux marches élevées. Le sol de la partie inférieure, fort bien aplani, est percé d'un grand nombre de puits en forme de calottes sphériques : leur diamètre est de 90 centimètres et leur profondeur de 30 à 40 : ils se touchent presque comme les trous d'une écumoire (1). Il y en a encore quelques-uns aux extrémités de la partie supérieure.

J'ai vu la forteresse deux fois : le 4 mai 1907 et le 1er décembre 1911, après un été et un automne très secs. Or, chaque fois, j'ai remarqué que l'eau suintait du plafond de la caverne et qu'elle remplissait ceux des puits qui n'étaient pas obstrués. Elle était claire et les paysans lui attribuent toutes sortes de vertus. Il n'est pas douteux que nous ne soyons là en présence d'une citerne d'un genre particulier. Chaque puits, suivant sa profondeur, contient de 100 à 140 litres ; je n'ai pu les compter à cause des décombres qui couvraient le sol en certains endroits, mais leur nombre doit dépasser la cinquantaine. On avait donc là une quantité d'eau assez considérable, surtout si l'on suppose — ce que semble indiquer la différence de niveau entre les deux salles — que l'eau pouvait débor-

(1) Avant d'arriver à la forteresse, en 1907, je l'avais entendu désigner par le nom de Kevgir Qal'ési. J'ai d'abord pris ce nom pour la corruption habituelle de Kiargir Qal'ési (la forteresse de maçonnerie, par opposition à des appellations comme Topraq Qal'é, Qoum Qal'é. forteresse de terre ou de sable). Quand j'ai eu vu la caverne, je me suis demandé si le nom ne viendrait pas du mot persan et turc « Kefgir » qui signifie écumoire. Mais je n'ai pu m'en assurer car, dans la suite, je n'ai plus entendu parler que de Mahala Qal'ési.

der des puits et couvrir jusqu'à une certaine hauteur tout le sol de la partie inférieure. Les puits auraient constitué une dernière réserve, et, en temps ordinaire, ils auraient permis de puiser l'eau plus facilement. Si on explique, comme je l'ai fait, la « source » de Strabon, il n'est pas difficile de la reconnaître dans cette citerne qui est placée au sommet de la roche.

Au sud-est, un peu plus bas que la caverne, se dresse une tour aujourd'hui découronnée. Dominant le col qui relie le roc à la montagne, elle commandait l'unique entrée de la forteresse. Elle n'a guère que 5 à 6 mètres de diamètre et 4 mètres de haut. Les assises inférieures, en gros blocs, peuvent être antiques ; le reste est en moellons et paraît dater du moyen âge. Il y a, auprès de cette tour, une seconde citerne en maçonnerie dont le fond et les côtés sont cimentés.

Des débris de murs, presque tous au ras du sol, sont encore visibles sur la plate-forme qui surmonte la caverne ; ils descendent, du côté ouest, jusqu'à une certaine distance du sommet : le périmètre construit pouvait avoir 150 mètres de diamètre. A cause de la difficulté des lieux, de l'enchevêtrement des arbustes et des broussailles, je n'en ai pas fait le relevé : le travail eût demandé trop de temps et n'en valait pas la peine, car beaucoup de ces murs paraissent de date récente (1). Seuls quelques murs de soutènement présentent, en certains points, un bel appareil, notamment celui qui relie la tour au reste de la forteresse.

Enfin deux grands souterrains à escaliers, de type bien connu, attestent de façon indubitable l'antiquité de cette position. L'un d'eux s'ouvre, presque au sommet du cône, dans un réduit carré taillé dans le rocher, qu'un couloir étroit et horizontal, également souterrain, faisait communiquer avec le reste de la forteresse. A son entrée, l'escalier était fermé par une porte ou une grille, comme le prouvent deux rainures verticales creusées dans les parois. Il descend, comme tous les souterrains de même genre, par une pente rapide ; sa direction est de 110° ouest ; il est obstrué par des décombres à la 20e marche.

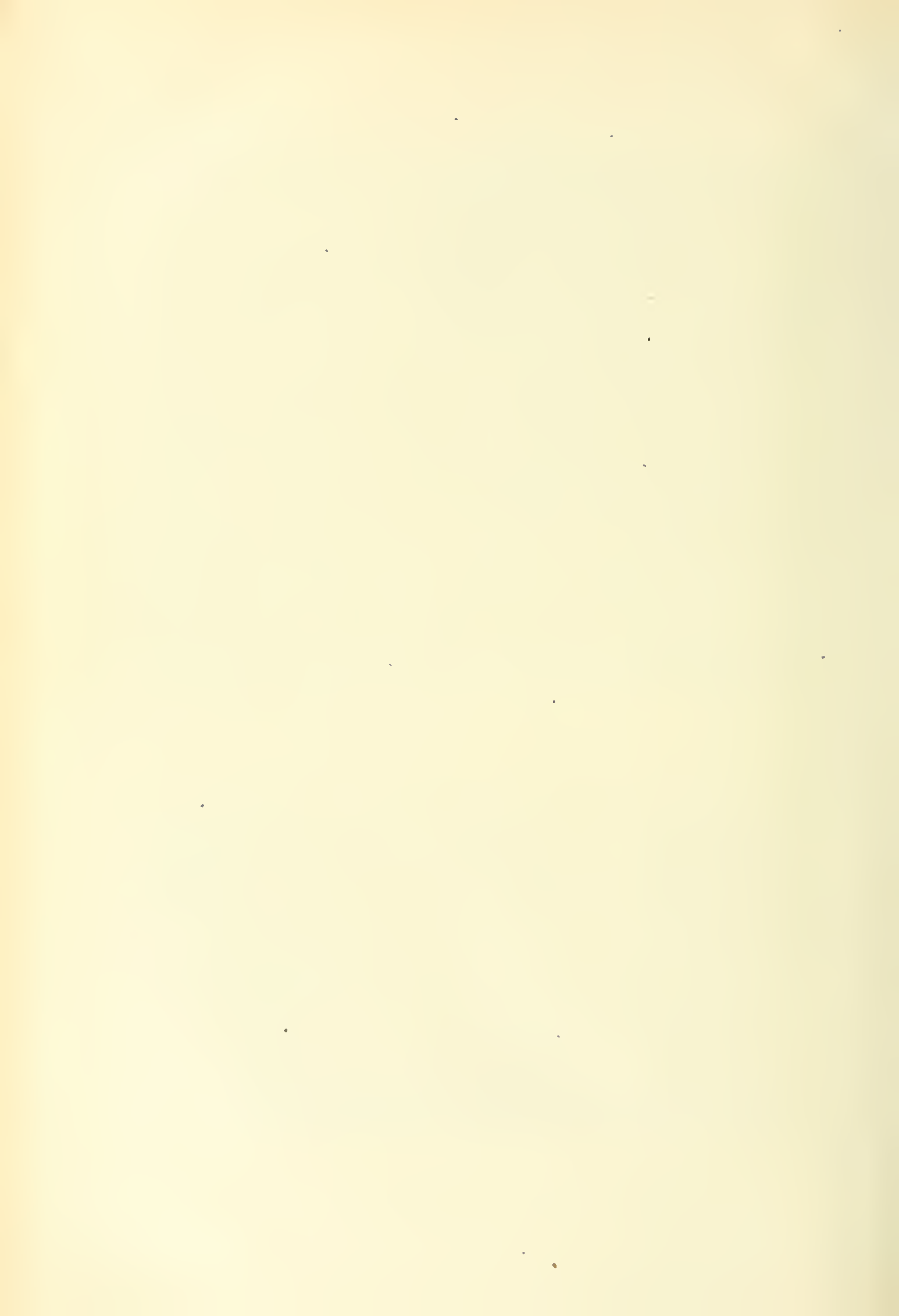
---

(1) Entre mes deux voyages, un khodja de Niksar, averti par mon gendarme de ma première visite, vint à Mahala, accompagné de plusieurs hommes et, pour découvrir des trésors, bouleversa durant huit jours une partie des ruines.

1. Mahala Qalʿési. — Entrée de la caverne.



2. Mahala Qalʿési. — Intérieur de la caverne.



Le second souterrain (1), de forme semblable, s'ouvre plus bas, sur la face ouest du cône. Sa direction est de 28° ; il est donc indépendant du premier. Il était aussi fermé par une porte et les trous des gonds sont encore visibles. C'est le plus considérable que je connaisse. Je suis descendu jusqu'à la 146e marche ; à ce point, l'escalier devenait impraticable ; mais il m'a semblé, au temps que les pierres mettaient à rouler jusqu'au fond, que je n'en avais pas atteint la moitié. De fait si, comme il est probable, il descend jusqu'au niveau du fleuve, il doit avoir plus de 400 marches. Il semble parfaitement droit et régulier jusqu'en bas.

Telle est cette forteresse qui paraît n'avoir pas été élevée pour défendre un passage, — car aucune route n'a jamais pu traverser les montagnes sauvages qui l'entourent, — mais qui a dû plutôt servir de refuge. Or, c'est bien là le caractère qui convient à la gazophylacie décrite par Strabon. En tout cas, dût-on rejeter l'identification que je propose, le site de Mahala Qal'ési méritait en lui-même d'être décrit (2).

---

(1) Il m'avait échappé en en 1907 ; aussi n'est-il pas mentionné dans la liste de ces monuments que j'ai publiée dans la *Byzantinische Zeitschrift* (1911, p. 494) pour compléter celle de M. Cumont (*Studia Pontica*, II, p. 158).

(2) Je ne fais que mentionner ici une autre citadelle qui présente avec Mahala quelques analogies. Elle est située, à 22 kilomètres au N.-O. de Toqad, au milieu des forêts qui couvrent toute la région montagneuse depuis Qaz Ova jusqu'à Ṭach Ova. Elle se dresse aussi sur un rocher dominant une rivière, mais ni la hauteur de la position, ni l'escarpement des montagnes environnantes ne sauraient être comparés à ceux de Mahala. Je n'y ai trouvé aucun reste de construction (novembre 1904) ; mais il y a le souterrain habituel (direction : 245°, obstrué à 20 mètres de profondeur) et, vers le haut, un trou taillé dans le rocher (longueur : 3m, 50 ; largeur : 1m, 50 ; profondeur : 2m, 50) qui pouvait être aussi une citerne. Ni cette position, ni plusieurs autres que j'ai reconnues aux environs de Niksar, ne conviennent aussi bien que Mahala à la description de Strabon.

II. — Pédachthoë.

Je signalerai encore une autre identification qui m'est suggérée par le P. Girard et que je crois inédite. Le village actuel de Bédochton (8 kil. O. du Yéldéz Dagh et 47 kil. N.-N.-O. de Sivas) où M. Cumont a trouvé trois épitaphes — dont une de diacre, — et dont les environs ont fourni des débris antiques assez nombreux (1), n'est autre, semble-t-il, que Πηδαχθόη, dont l'évêque St Athénogène aurait été martyrisé à Sébaste sous Dioclétien (2). Athénogène était lui-même de Sébaste (3). Ce fait nous prouverait l'existence de la ville au moins depuis le IIIe siècle.

Elle porta durant un certain temps, comme second nom, celui d'Héracleioupolis. C'est même le seul employé au VIIe siècle. Il lui aurait été donné, d'après Lequien (4), à l'occasion de l'hiver qu'Héraclius passa avec son armée au nord de l'Halys, dans la région de Sébaste (5).

Outre St Athénogène, Lequien cite deux évêques de Πηδαχθόη : Jean, qui signe au VIe concile « ἐπίσκοπος Ἡρακλειουπόλεως δευτέρας Ἀρμενίας » ; Théodore, qui signe au VIIe concile : « ἐπίσκοπος Ἡρακλειουπόλεως ἤτοι Πιδαχθόης ».

Dans les *Notitiae* du moyen âge, Πηδαχθόη figure régulièrement parmi les archevêchés autocéphales dépendants du siège de Constantinople. Nous la trouvons encore (sauf confusion) attribuée à l'Arménie seconde, ce qui convient parfaitement à la situation de Bedochton. Le nom est souvent déformé. Bien que la forme Πηδαχθών paraisse un peu moins barbare et se rapproche davantage du nom moderne, on n'hésitera pas à accepter

---

(1) Cf. *Studia Pontica*, II, p. 233-234.

(2) *Synaxaire C.P.*, col. 825. Les Act. SS. (Jul. IV, 219) parlent du « monasterium Pedachtonis ».

(3) *Synax.*, ibid.

(4) *Oriens christianus*, t. I, p. 437.

(5) Εἰς τὴν Σεβαστείαν πόλιν ὥρμησεν, καὶ περάσας τὸν Ἅλυν ποταμὸν ἐν ταύτῃ τῇ χώρᾳ διέτριβεν ὅλον τὸν χειμῶνα. Theoph. (Bonn), t. I, p. 484.

comme forme véritable — ou, du moins, *primitive* — celle de Πηδαχθόη qui a pour elle le plus grand nombre des autorités.

J'ajoute ici les mentions de Bedochton que j'ai pu recueillir (1), rangées autant que possible par ordre chronologique. Le rang de Bedochton parmi les archevêchés autocéphales est indiqué lorsque la liste le donne (2).

1. Pseudo Ecthesis de S^t Epiphane (milieu du VII^e s.), Gelzer I et Parthey VII (incomplet) :

λγ̄ Ἐπαρχία Ἀρμενίας β̄ ὁ Ἡρακλειουπόλεως.

Même forme dans le texte de Parthey.

Var. : ὁ Ἡρακλεουπόλεως.

2. Parthey VIII (du temps du patriarche Nicéphore, 806-815) :

Ἐπαρχία Ἀρμενίας α′ ὁ Ἡρακλειουπόλεως ἤτοι Πηδαχθώ.

3. Notice de Basile l'Arménien (1^re moitié du IX^e s.), Gelzer : *Georgii Cyprii descriptio orbis romani,* Leipzig, 1895, p. 1-27 :

Ἐπαρχία Ἀρμενίας β̄ ὁ Ἡρακλουπόλεως ἤτοι Φιλαχθόης.

Autre texte : Parthey I :

Ἐπαρχία Ἀρμενίας β′ ὁ Ἡρακλουπόλεως ἤτοι Φυλαχθόης.

Var. : Πιδαχθόης, Φυλακθόης.

4. Le cod. Vat. Arm. 3 (de 1270), qui contient une traduction arménienne d'une compilation faite au plus tard au XII^e siècle, contient une liste des métropoles et archevêchés autocéphales, qui reproduit à peu près celle de Basile, sauf quelques variantes indiquées par Conybeare (*Byz. Zeitschrift,* V, 1896, p. 121). Il écrit Ἡρακλούπολις au nominatif et supprime le β après Ἀρμενίας.

(1) Quand M. Gerland nous aura donné son *Corpus Notitiarum* — qui ne doit guère se faire attendre — la liste sera sans doute à augmenter.

(2) J'indique simplement par leurs numéros les notices contenues dans : Parthey, *Hierocl̄is Synecdemus et Notitiae...*, Berlin, 1866 ; Gelzer, *Ungedruckte... Texte der Notitiae...* (Abhandl. der k. bay. Akad.. I cl., XXI Bd., III Abth., München, 1900).

5. Gelzer II (commencement du X^e s. — Léon le Sage) :

$\overline{\lambda\varepsilon}$ ἡ Πηδαχθόη.

6. Nea Tactica (Pseudo Diatyposis de Léon le Sage. — Du temps de Constantin Porphyrogénète). Gelzer, *Georgii Cyprii...*, p. 57-83 :

$\overline{\lambda\zeta}$ ἡ Πηδαχθόη.

Le cod. Vat. arm. 3 contient une autre liste qui suit à peu près les Nea Tactica. Conybeare n'indique pas de variante pour le nom de Πηδαχθόη (*Byz. Zeitschrift*, ibid., p. 127).

7. Gelzer III (du temps de Jean Tzimiskès) :

Ἐπαρχίας Ἀρμενίας $\overline{\lambda\delta}$ ὁ Πηδαχθόης.

8. Paris. Suppl. gr. 1226 (XIII^e s.) contient une liste décrite par M. Nau (*Rev. Or. chr.*, 1909, p. 211). C'est une recension d'une liste antérieure, qui paraît remonter au X^e siècle.

ἡ Πιδαχθόη.

[En même temps, N. Nau décrit la liste du Coisl. 211 (XIII^e s.) qui est notablement plus récente et porte la même forme : ἡ Πιδαχθόη].

9. Parthey II (Recension de la Diatyposis de Léon, faite au temps d'Alexis Comnène) :

κζ′ ἡ Πηδαχθών.

10. Parthey X :

κδ′ ἡ Πηδαχθών.

11. Nil Doxopatris (1143).

Parthey, p. 265-308 :

κ′ ἡ Πηδαχθόη.

12. Parthey II, n° 121-145 (serait une copie d'une liste du XII^e s. Cf. Gelzer *Ungedruckte...* p. 612) :

ιη′ ἡ Πηδαχθόη.

13. Gelzer X, d. (XIV^e s.) :

$\overline{\iota\theta}$ ἡ Πιδαχθόη.

The Poems of Umayya B. Abî-ṣ-Ṣalt

Additions, Suggestions and Rectifications

BY E. POWER, S. J.

Professor Schulthess by his recent publication (1) has earned the gratitude of all who are interested in the early religious history of Arabia, for the poems ascribed to Umayya b. Abī - ṣ - Ṣalt, especially such of them as happen to be authentic, are of considerable importance in this respect. It is not an easy task to collect and interpret the verses of a poet, when there is no substratum, containing a number of more or less complete poems, on which to build. Besides the tedious labour of reading through an enormous amount of published and manuscript Arabic literature in vain or fruitful search of new material, there is a special difficulty in translating fragmentary verses of which the context is unknown and the textual correctness ill-assured. Professor Schulthess has mastered these difficulties and produced a work the completeness of which can

---

(1) **Umajja ibn Abi-ṣ-Ṣalt**— *Die unter seinem Namen überlieferten Gedichtfragmente gesammelt und übersetzt* [Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft, VIII, 3]. Hinrichs, Leipzig, 1911.

The reference made by Professor Schulthess to the literary relation of our previous article to his (B. A., VIII, 3, p. 1, n. 3), which might be misinterpreted, obliges us to say here that our materials were collected and our conclusions come to before we read his study. This we utilized in avoiding to say again what had been already said by him, and confining ourselves to those points, in which our views differed from his, or which, we thought, deserved fuller treatment than the necessarily limited nature of his article allowed. Not a single reference of his was then of any use to us, as any, that might have been so, were to Mss. not at our disposal.

be best appreciated by one who had previously set himself the task of collecting, translating and commenting these same poems. If we had any subsequent regrets for not then publishing the results of our labours, they are more than counterbalanced by the satisfaction of seeing the same work so much better performed in many respects by another. It is not, of course, to be wondered at, that, in comparing the published poems with our manuscript, we found that the two collections overlapped each other. The contrary would be strange, since every such collection, however diligently made, necessarily contains a certain element of haphazard, determined by the books and manuscripts that evade the collector's notice, even if he devote an utterly disproportionate length of time to the search. The same is true, to a certain extent, with regard to the interpretation of verses hard to explain in themselves and rendered still more difficult by detachment from their context. The importance of the subject and the study of completeness, which Professor Schulthess has had in view in his work, induce us therefore to publish text and translation of the few verses we possess, which are not to be found in the published diwan, and to suggest what appear to us to be improvements in the text and interpretation of more or less doubtful and difficult passages. A few considerations with regard to a new theory as to the religion of Umayya, calculated to modify the relations between the poet and Mohammed, or, at least, our conception of them, will conclude our study.

While desirous to imitate Professor Schulthess' wise reserve in not pronouncing on the authenticity or spuriousness of the verses we are adding— their very fragmentary character makes it particularly difficult to form an opinion—we should like to call special attention to the fragments preserved to us by the great traditionalist of the West, Ibn 'Abd al-Barr an-Namarī al-Andalūsī, (1) especially Nr. LXIX which has every appearance of authenticity (2), all the more so as these verses belong to a

(1) He apparently possessed Umayya's dīwān, to judge from his remark that XL contained about thirteen verses. (*Istīʿāb*, ms. of Brit. Mus. 1624, f. 317 v., copied by Damīrī, II, 473).

(2) Cf. the manner in which the sense runs on throughout after the end of the

class of poetry which must have been cultivated by Umayya (1), though scarcely any other specimens have survived. For convenience sake we have continued the numeration of Professor Schulthess in the poems we have added. We have not given all references to or citations from already published poems that we possess, but only such as seem to be of some importance. The spurious verses are not of course essential to a study of Umayya's poetry and some, if not all, of them must have been already known to Professor Schulthess. Still they serve to show at least how he has been confused with other poets of the same name, and thus throw light, indirectly, on cases in which that confusion still persists. Finally, we wish to thank Fr. Cheikho for having kindly placed his notes at our disposal. To them we owe the fragments 14, 16 and 17, containing additions to numbers VIII, XI and XIII.

TEXTS

LXV.

Basīṭ.

Ibn ʿAbd al-Barr, *Muḫtaṣar ǧāmiʿ bayān al ʿilm wa faḍlihi wa mā yanbaǧī fī riwāyatihi wa ḥamlihi*; ed. Cairo, p. 40.

إِنَّ ٱلْغُلَامَ مُطِيعٌ مَن يُؤَدِّبُهُ　　وَلَا يُطِيعُكَ ذُو شَيْبٍ بِتَأْدِيبِ

LXVI.

Basīṭ.

Ibn ʿAbd al-Barr, *Muḫtaṣar* etc., p. 43.

وَلَيْسَ ذُو ٱلْعِلْمِ بِالتَّقْوَى كَجَاهِلِهَا　　وَلَا ٱلْبَصِيرُ كَأَعْمَى مَا لَهُ بَصَرُ

فَٱسْتَخْبِرِ ٱلنَّاسَ عَمَّا أَنْتَ جَاهِلُهُ　　إِذَا عَمِيتَ فَقَدْ يَجْلُو ٱلْعَمَى ٱلْخَبَرُ

---

verse, the peculiar expression اهل الحتوف —reminding one of another singular use made of that word by Umayya الجنّة الحتفة . XXVIII, 1, and the connexion of the subject-matter with VIII or, at least, with its attribution to Umayya.

(1) Cf. Schulthess in *Orientalische Studien*, p. 87, on the moral character of the poetry of the Ḥanīfs.

LXVII.

Kāmil.

Ṭabarī, *Annales*, I, 1122.

إِنَّ ٱلصَّفِيَّ بْنَ ٱلنَّبِيتِ مُمَلَّكًا أَعْلَى وَأَجْوَدُ مِن هِرَقْلَ وَقَيْصَرَا

LXVIII.

Mutaqārib.

Al-Ḫāzin, *Tafsīr*, IV, 421.

دَحَوْتَ ٱلْبِلَادَ فَسَوَّيْتَهَا وَأَنْتَ عَلَى طَيِّهَا قَادِرُ

LXIX.

Ṭawīl.

Ibn ʿAbd al-Barr, (1) *Kitāb bahǵat al-maǵālis wa uns al-muǵālis*. Ms. of British Museum. Nr. 726, f. 33ʳ.

إِذَا ٱكْتَسَبَ ٱلْمَالَ ٱلْفَتَى مِن وُجُوهِهِ وَأَحْسَنَ تَدْبِيرًا لَهُ حِينَ يَجْمَعُ
وَمَيَّزَ فِي إِنْفَاقِهِ بَيْنَ مُصْلِحٍ مُعَايَشَةً فِيمَا يَضُرُّ وَيَنْفَعُ
وَأَرْضَى بِهِ أَهْلَ ٱلْحُتُوفِ وَلَمْ يَضَعْ بِهِ ٱلذُّخْرَ زَادًا لِلَّتِي هِيَ أَنْفَعُ
فَذَاكَ ٱلْفَتَى لَا جَامِعُ ٱلْمَالِ ذَاخِرًا لِأَوْلَادِ سُوءٍ حَيْثُ حَلُّوا وَأَوْضَعُ

LXX.

Kāmil.

Mufaḍḍaliyāt aḍ-Ḍabbī, ed. Constantinople, 1308, p. 184.

أَحْلَامُ صِبْيَانٍ إِذَا مَا قُلِّدُوا سُخُبًا فَهُمْ يَتَعَلَّقُونَ بِمَضْغِهَا

LXXI.

Munsariḥ.

Alex. Abkarius, *Rawḍat al-adab*, ed. Beyrouth, 1858, p. 35.

كَأَنَّمَا ٱلْوَرْدُ ٱلَّذِي نَشْرُهُ يَعْبَقُ مِن طِيبِ مَعَانِيكَا
دِمَاءُ أَعْدَائِكَ مَسْفُوكَةً قَدْ قَابَلَتْ بِيضَ أَيَادِيكَا

(1) Brockelmann, I, 367–8, speaks of two poetical anthologies by this writer in the Mss. collection of the British Museum, which he numbers 333 and 726 respectively, but there is only one at p. 333, Nr. 726 of the catalogue.

LXXII.

Ṭawīl.

L. A. XIII, 160. Ascribed to Umayya.

أَدَاحِيتَ بِرِجْلَيْنِ رِجْلَا تُغِيرُهَا   إِنْجَى وَأَمْطٌ دُونَ ٱلْأُخْرَى وَحَزْجَلُ

LXXIII.

Ṭawīl.

L. A. XIII, 95. Ascribed to Umayya.

لَهُ نَفَيَانٌ يَخْفِشُ ٱلْأُكْمَ وَقْعُهُ   تَرَى ٱلتُّرْبَ مِنْهُ مَاِئرًا يَتَمَثَّلُ

LXXIV.

Ṭawīl.

L. A. XIX, 341. Ascribed to Umayya.

وَإِنّي بِلَيْلَى وَٱلدِّيَارِ ٱلَّتِي أَرَى   كَمَا ٱبْتُلِيَ ٱلْمُغَنَّى بِشَوْقٍ مُوَكَّلِ

LXXV.

Kāmil.

L. A. XIX, 341; T. A. X, 258. Ascribed to Umayya.

عَنْساً تُعَنِّيهَا وعَنْساً تَرْحَلُ

LXXVI.

Basīṭ.

Ibn ʿAbd al-Barr, *Muḫtaṣar* etc., p. 43.

لَا يَذْهَبَنَّ بِكَ ٱلتَّفْرِيطُ مُنْتَظِرًا   طُولَ ٱلْأَنَاةِ وَلَا يَطْمَعْ بِكَ ٱلْعَجَلُ
فَقَدْ يُزِيدُ السُّؤَالُ ٱلْمَرْءَ تَجْرِبَةً   وَيَسْتَرِيحُ إِلَى ٱلْأَخْبَارِ مَنْ يَسَلُ

LXXVII.

Ṭawīl.

Ibn ʿAbd al-Barr, *Muḫtaṣar* etc., p. 43.

وَقَدْ يَقْتُلُ ٱلْجَهْلَ ٱلسُّؤَالُ وَيَشْتَفِي   إِذَا عَايَنَ ٱلْأَمْرَ ٱلْمُهِمَّ ٱلْمُعَايِنُ
وَفِي ٱلْبَحْثِ قِدْماً وَٱلسُّؤَالِ لِذِي ٱلْعَمَى   شِفَاءٌ وَأَشْفَى مِنْهُمَا مَا تُعَايِنُ

Fragments

Fr. 13 (cf Nr. III).

Asās, II, 144. Ascribed to Umayya.

دَارُ قَوْمِي فِي مَنْزِلٍ غَيْرِ ضَنْكٍ   مَنْ يَرِدْنَا يَكُنْ لِأَوَّلِ فُوقِ

Fr. 14 (cf Nr. VIII and Fr. 9).

Ḥamāsa Ms.

زَعَمْتَ أَنِّي قَدْ كَبِرْتُ وَعِبْتَنِي   وَلَمْ يَمْضِ لِي فِي ٱلسِّنِّ سِتُّونَ كُمَّلُ
وَسَمَّيْتَنِي بِٱسْمِ ٱلْمُفَنَّدِ رَأْيُهُ   وَقُلْتَ وَلَمْ يصدق أَنَّكَ أَفْضَلُ
تُرَاقِبُ مِنِّي عَثْرَةً أَوْ تَنَالُهَا   هَبِلْتَ وَهٰذَا مِنْكَ رَأْيٌ مُضَلَّلُ
وَإِنَّكَ إِذْ تَبْقِي لِحَامِي مَوَائِلًا   بِرَأْيِكَ شَابًّا مَرَّةً لَمُغَفَّلُ
وَمَا صَوْلَةُ ٱلْحِقِّ ٱلضَّئِيلِ وَخَطْرُهُ   إِذَا خَطَرَتْ يَوْمًا قَسَاوِرُ بُزَّلُ
تَرَاهُ مُعِدًّا لِلْخِلَافِ كَأَنَّهُ   بِرَدٍّ عَلَى أَهْلِ ٱلصَّوَابِ مُوَكَّلُ

1 b. So Ms. My citation in MFO, I, 209, n. 1 is therefore inexact.

2. Metre requires مَا صَدَّقْتَ instead of لم تصدق.

Fr. 15 (cf. Nr. IX).

Al-ʿUbāb fī Šarḥ al-ādāb (1), Ms. of British Museum Sup. 1111 f. 50 r.

بَنَاهُ مَكَارِمٌ وَأُسَاةُ كَلْمٍ   دِمَاؤُهُمُ مِنَ ٱلْكَلْمِ ٱلشِّفَاءُ

Ms. اساه for اساة; الكلب for الكلم.

Fr. 16 (cf. Nr. XI).

Maḳrīzī, *Kitāb al-Muḳaffa*, Ms. of Paris 2144, f. 195 v. (Br. II, 39).

---

(1) An anonymous commentary on the *Kitāb al-Adab* of Al-Ḫilāfa.

فَمَا لاَقَيْتُ مِثْلَكَ يَا ٱبْنَ سَعْدٍ   لِمَعْرُوفٍ وَخَيْرٍ مُسْتَفَادِ

Fr. 17 (cf. Nr. XIII).

Makrīzī, *op. cit.*, f. 196 r.

وَكَأَنَّمَا يدعا عُرَيْنَةٌ فِي طَوَائِفِهَا وَهَاجِرْ

. . . . .

آبَاءُكَ ٱلشُّمُّ ٱلْمَرَاجِيحُ ٱلْمَسَامِيحُ ٱلْأَخَايِرْ
وَإِذَا تُشَامُ بُرُوقُهُمْ جَادَتْ أَكُفُّهُمُ ٱلْمَوَاطِرْ
لَا يَحْتَوِيهِمُ جَانِبٌ نَائِي ٱلْمَحَلِ وَلَا مُجَاوِرْ
قَوْمٌ حُصُونُهُمُ ٱلْأَسِنَّةُ وَٱلْأَعِنَّةُ وَٱلظَّوَافِرْ
نَزَلُوا ٱلْبِطَاحَ وَفُضِّلَتْ بِهِمِ ٱلْبَوَاطِنُ وَٱلظَّوَاهِرْ

1. يدعا sic perhaps يُدْعَى or بِدُعَا . For هاجر also هاطر in margin.
5. For الظوافر also البواتر in margin.

Fr. 18 (cf. Nr. XIX).

Asās, II, 355. Ascribed to Umayya.

لَا نَخَافُ ٱلْحُولَ إِنْ هَرَشَ ٱلدَّهْرُ   وَلَا نَنْتَوِي لِأَهْلٍ سِوَاكَا

Fr. 19 (cf. Nr. XXXV).

Tibrīzī, *Šarḥ kitāb iṣlāḥ al-manṭiq li Ibn Sikkīt*, Ms. of Beyrouth, f. 86.

يَا لَذَّةَ ٱلْعَيْشِ إِذْ دَامَ ٱلنَّعِيمُ لَنَا   وَمَنْ يَعِشْ يَلْقَ رَوْعَاتٍ وَأَحْزَانَا

Fr. 20 (cf. Nr. XLI).

Az-Zamaḫšarī, *Rabīʿ al-Abrār*, Mss. of British Museum 728, f. 17 r; 1124, f. 12 v.

هُوَ ٱلْمُجْرِي سَوَابِقَهَا سِرَاعاً   كَمَا حَبَسَ ٱلْخِيَالَ فَمَا تَرِيمُ

Spurious Verses

1.

Munsariḥ.

Ibn Manẓūr, *Kitāb niṯār al-azhār fil-lail wan-nahār* etc., ed. Cairo, p. 53.

يَا لَيْلَةٌ لَمْ تَبِنْ مِنَ ٱلْقَصَرِ   كَأَنَّهَا قُبْلَةٌ عَلَى حَذَرِ
لَمْ تَكُ إِلَّا كَلَا وَلَا وَمَضَتْ   تَدْفَعُ فِي صَدْرِهَا يَدُ ٱلسَّحَرِ

2.

Mutaqārib.

Ibn Sīda, VII, 15 ; L. A. XIX, 361. Ascribed to Umayya.

يُرِنُّ عَلَى مُغْزِيَاتِ ٱلْعِقَاق   وَيَقْرُو بِهَا قَفِرَاتِ الحِلَال

3.

Mutaqārib.

ʿAinī, I, 441-2.

أَلَا إِنَّ قَلْبِي لَفِي الظَّاعِنِينَ   حَزِينٌ فَمَنْ ذَا يُعَزِّي حَزِينَا

4.

Ibn Duraid, *Ištiqāq*, 280 ; cf. Brockelmann, *Labīd*, p. 16.

فَصَلَقْنَا فِي مُرَادِ صَلْقَةً   وَصُدَاء أَلْحَقَتْهُمْ بِٱلثَّلَل

5.

Ḫafīf.

Z. D. M. G., 47, 82-3.

إِنَّ عَمْرًا وَمَا تَجَشَّمَ عَمْرٌو   كَٱبْنِ بِيضٍ غَدَاةَ سُدَّ السَّبِيلُ
لَمْ يَجِدْ غَالِبٌ وَرَاءكَ مَعْدًى   لِتِرَاثٍ وَلَا دَمٌ مَطْلُولُ
كُلُّ أَمْرٍ يَنُوبُ عَبْسًا جَمِيعًا   أَنْتَ فِيهِ ٱلْمُطَاعُ فِي مَا تَقُولُ
قَدْ تَحَمَّلْتَ خَيْرَ ذَاكَ وَلِيدًا   أَنْتَ لِلصَّالِحَاتِ قِدْمًا فَعُولُ

6.

Wāfir.

Z. D. M. G., 47, 164.

أَبُوكَ رَبِيعَةُ ٱلْخَيْرِ بْنِ قُرْطٍ   وَأَنْتَ ٱلْمَرْءُ تَفْعَلُ مَا تَقُولُ
أَشَمُّ كَأَنَّمَا حَدِبَتْ عَلَيْهِ   بَنُو ٱلْأَمْلَاكِ تَكْنُفُهَا ٱلْقُيُولُ
تَصُدُّ مَنَاكِبَ ٱلْأَعْدَاءِ مِنْكُمْ   كَرَاكِرُ مِنْ أَبِي بَكْرٍ حُلُولُ
كَرَاكِرُ لَا يَبِيدُ ٱلْعِزُّ فِيهَا   وَلٰكِنَّ ٱلْعَزِيزَ بِهَا ذَلِيلُ

7.

Ms. of the *Ǵamhara* in British Museum, 1662 (Or. 415), f. 132.

غَدَا جِيرَانُ أَهْلِكَ ظَاعِنِينَا   لِدَارٍ غَيْرِ ذٰلِكَ مُنْتَوِينَا
وَسَاقَكَ ٱلْحُدُوجُ حُدُوجُ سَلْمَى   وَقَدْ بَكَرَ ٱلْخَلِيطُ مُزَايِلِينَا
رَمَيْتَهُمُ بِعَيْنِكَ وَٱلْمَطَايَا   خَوَاضِعُ فِي ٱلْأَزِمَّةِ يَعْتَلِينَا
فَهَيَّجَ مِنْ فُؤَادِكَ طُولَ شَوْقٍ   فِرَاقُ ٱلْجِيرَةِ ٱلْمُتَصَدِّعِينَا
5 أَرَى ٱلْأَيَّامَ قَدْ أَحْدَثْنَ بَيْنًا   بِسَلْمَى بَغْتَةً وَنَوًى شَطُونَا
فَإِنْ تَكُنِ ٱلنَّوَى شَطَّتْ بِسَلْمَى   وَكُنْتُ بِقُرْبِهَا وَبِهَا ضَنِينَا
لَقَدْ كُنَّا نُرَى بِأَلَذِّ عَيْشٍ   وَأَفْضَلِ غِبْطَةٍ مُتَجَاوِرِينَا
لَيَالِيَ تَسْتَبِيكَ بِمُسْبَكِرٍّ   لَهَا مِنْهُ ٱلْغَدَائِرُ يَنْثَنِينَا
عَلَى مَتْنَيْ مُنَعَّمَةٍ حَصَانٍ   يَرُوعُ جَمَالُهَا ٱلْمُتَأَمِّلِينَا
10 أَفِي سَلْمَى يُعَاتِبُنِي أَبُوهَا   وَإِخْوَتُهَا وَهُمْ لِي ظَالِمُونَا
تُرِيكَ إِذَا وَقَفْتَ عَلَى خَلَاءٍ   وَقَدْ أَمِنَتْ عُيُونَ ٱلنَّاظِرِينَا
ذِرَاعَيْ عَيْطَلٍ أَدْمَاءَ بِكْرٍ   هِجَانِ ٱللَّوْنِ لَمْ تَقْرَأْ جَنِينَا
وَأَسْوَدَ مُدْلَهِمِّ ٱللَّوْنِ جَثْلًا   بِدُهْنِ ٱلْبَانِ وَٱلْغَالِي غُذِينَا
فَإِنَّكِ قَدْ شَعَفْتِ ٱلْقَلْبَ حَتَّى   بَلِيتُ وَلَا أَرَاكِ تَغَيَّرِينَا
15 أَجُودُ وَتَبْخَلِينَ إِذَا ٱلْتَقَيْنَا   يَلِينُ لَكِ ٱلْفُؤَادُ وَتَغْلُظِينَا

كَأَنَّ ٱلْمِسْكَ تَخْلِطُهُ بِفِيهَا   وَرِيحَ قَرَنْفُلٍ وَٱلْيَاسِمِينَا
أَلَمْ تَرَى أَنَّ حَظِّي مِن سُلَيْمَى   أَمَانِي قَدْ يَرُحْنَ وَيَغْتَدِينَا
مُبَتَّلَةٌ يَضِيقُ ٱلْمِرْطُ عَنْهَا   عُشَارِيٌّ بِأَيْدِي ٱلدَّارِعِينَا
أَلَا قُلْ لِلْقَبَائِلِ إِنَّ بَكْرًا   وَتَغْلِبَ بَعْدَ حَرْبِهِمِ سِنِينَا
20 أَطَاعُوا ٱللّٰهَ فِي صِلَةٍ وَعَطْفٍ   وَأَضْحَوْا إِخْوَةً مُتَجَاوِرِينَا
أُسَاةٌ شَاعِبُونَ لِكُلِّ صَدْعٍ   وَكُلِّ جَرِيرَةٍ فِيهِمْ وَفِينَا
مَتَى مَا أَدْعُ فِي بَكْرٍ يُجِبْنِي   قَبَائِلُهَا بِأَكْثَرِ نَاصِرِينَا
وَإِنْ هَتَفَتْ بَنُو بَكْرٍ أَجَبْنَا   إِلَيْهِمْ بِٱلصَّنَائِعِ مُعْلِنِينَا
نُجَالِدُ دُونَهُمْ وَتَذُودُ عَنَّا   كَتَائِبُهُمْ يَرُحْنَ وَيَغْتَدِينَا
25 فَلَسْنَا فِي مَوَدَّتِنَا أَخَانَا   إِلَى ٱلْأَعْدَاءِ بِٱلْمُتَعَذِّرِينَا
وَلٰكِنَّا وَإِيَّاهُمْ مَدَدْنَا   لِوَصْلِ قَرَابَةٍ حَبْلًا مَتِينَا
هُمُ ٱلْإِخْوَانُ إِنْ غَضِبُوا غَضِبْنَا   وَإِنْ نَزَلُوا بِدَارِ رِضًى رَضِينَا
وَبَكْرًا إِنَّ فِي بَكْرٍ فَعَالًا   وَأَحْلَامًا بِهَا يَتَفَاضَلُونَا
تَمِيدُ ٱلْأَرْضُ إِنْ رَكِبَتْ تَمِيمٌ   وَإِنْ نَزَلُوا سَمِعْتَ لَهَا أَنِينَا
30 وَكَأْسٍ قَدْ شَرِبْتُ بِمَاءِ ثَلْجٍ   وَأُخْرَى قَدْ شَرِبْتُ بِقَاصِرِينَا
كَأَنَّ أَكُفَّهُمْ عَذْبٌ مُلَقًّى   وَحُمَّاضٌ بِأَيْدِي مُعْلِنِينَا
فَجَاؤُوا عَارِضًا بَرِدًا وَجِينًا   كَمِثْلِ ٱلسَّيْلِ يَمْنَعُ وَارِدِينَا
وَشِيبُ ٱلرَّأْسِ أَهْوَنُ مِن لِقَاهُمْ   إِذَا هَزُّوا ٱلْقَنَا مُتَقَابِلِينَا
كَأَنَّ رِمَاحَهُمْ سَيْلٌ مُطِلٌّ   وَأَمْسَاكٌ بِأَيْدِي مُورِدِينَا
35 فَلَمَّا لَمْ تَدَعْ قَوْسًا وَنَبْلًا   مَشَيْنَا النُّصْفَ ثُمَّ مَشَوْا إِلَيْنَا
فَذَادُونَا بِبِيضٍ مُرْهَفَاتٍ   وَذُدْنَاهُمْ بِهَا حَتَّى ٱسْتَقَيْنَا
وَأَنْزَلْنَا ٱلْبُيُوتَ بِذِي طَلَالٍ   إِلَى ٱلنَّسَمَاتِ نَبْغِي مُوعِدِينَا

(1) The transcriber of. Or. 415, who gives this poem, says it is said to be a forgery in the name of Umayya b. Abī-ṣ-Ṣalt (مصنوعة عليه) or according to others of ʿAmr b. Kultūm والله اعلم.

l.	14	Ms	سعفت	for	شعفت
»	26	»	طنينا	»	ضنينا
»	30	»	احر	»	اخرى
»	31	»	ملعًا	»	ملقى
»	34	»	إمساك	»	أمساك
»	35	»	مشونا	»	مشينا

TRANSLATION.

LXV.

The youth obeys him who corrects him, but the grey-haired heeds you not when you reprove.

LXVI.

He who hath cognisance of devotion is not like him who is ignorant of it, nor is he who sees like the blind man without sight.

Ask men, then, for information concerning the things thou art ignorant of, if thou art blind, information sometimes enlightens blindness.

Cf. Koran, Sura 35, 20 ; 40, 60 مَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَى وَٱلْبَصِيرُ and Nābiġat ed. Derenbourg, p. 81, l. 11 لَيسَ جَاهِلُ شَيْءٍ مِثْلَ مَنْ عَلِمَ

LXVII.

Ṣafī son of An-Nabīt, when possessed of sovereign power, was more exalted and more generous than Heraclius and Caesar.

For this Ṣafī or Ṣafan, famed for his generosity, see Ṭabarī 1, 1115 and 1122.

LXVIII.

Thou didst spread out the earth and make it level and Thou art able to fold it up again.

The verse is cited a propos of Sura 79, 30 والارض دحاها. For the second half cf. Sura 21, 104 يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب.

LXIX.

If a youth acquires wealth in the various ways it may be acquired and manages it properly when he collects it,

And discriminates in spending it what is advantageous for his manner of life in regard to the things that injure and benefit,

And pleases with it the dead and does not store it up as provision for occasions of greater advantage,

Such a youth does not treasure up the wealth he collects for wicked children where they halt and where they journey.

L. 2. The grammatical relation between مصلح and معايشة is somewhat strained, but metre requires the *tanwîn* in the former word.

L. 3. It seems possible that *Ahl al-Ḥutūf* could mean the author or authors of the death-sentences, or the possessor or possessors of the death-decrees. The second part of the verse of Umayya given by Schulthess in the textual notes on XLI (p. 53, l. 13) is cited by Baṭaliūsī, *Al-Iqtiḍāb*, p. 405 with the v. l. بكفيك المنايا والحتوف. This however is against the rhyme and has no value against the numerous other citations with the reading حتوم (ʿAinī, II, 346; L. A. XV, 2; T. A., VIII, 236; Ǵawharī, II, 263; Ibn Sīda, XII, 210; Suiūṭi, *Itqān*, Cairo ed. 161; *Šarḥ al-Mufaḍ-ḍaliyāt*, Beyrouth Ms. II, 137, and (after Schulthess l. c.) Ṭab. *Tafsīr*, XII, 109). As to the word اهل, while the nearest approach to its being used of God in a similar sense in the Koran is the expression هو اهل المغفرة Sura 74, 55, it is exactly so used by Umayya himself once, viz. XLI (2a) p. 53, l. 20. Lane says s. v. «Frequently also اهل signifies the author or more commonly authors of a thing like صاحب and اصحاب; as in اهل البدع the authors or authors of innovations; and اهل الظلم the author or authors of wrong.» But these considerations scarcely authorize us to de-

part from the natural sense of the expression which is completely in accord with the context. We should gratify and not dishonour our dead in our way of spending money, says the poet and not act like « the wicked children » of the following verse.

L. 4, اوضعوا seems to bear the same relation to حلوا as ينفع does to يضرّ in l. 2. At any rate, the ordinary meaning of the fourth form is to travel or make travel quickly, applied to a camel.

These verses strongly support the authenticity of VIII.

LXX.

Intelligences of children who, when adorned with necklaces, apply themselves to chewing them.

For سِخَاب singular of سُخُب cf. XXX, l. 4. and Prof. Schulthess's note.

LXXI.

The rose, whose perfume is redolent of the sweet odour of thy good qualities,

Seems like the blood of thy enemies poured forth, meeting thy fair white hands.

LXXII.

Hast thou spread out two troops making one descend to Naǵna while before the other is Amṭ and Ḥazǵal ?

The proper names are names of unknown localities. A marginal note in L.A. reads Taǵna instead of Naǵna.

LXXIII.

He raises clouds of dust dispersing the sand-hills when he jumps on them, you see the dust-heaps driven to and fro by him demolished.

LXXIV.

And verily am I, through Laila and the houses I see, like one tormented and tortured by love which has been committed to him.

LXXV.

A robust camel you use for labouring and one you use for riding.

LXXVI.

Let not remissness carry you off that you should wait long and languidly, and let not overhaste run away with you.

For inquiry at times increases a man's experience, and he who asks finds rest in the information he seeks.

LXXVII.

And sometimes questioning destroys ignorance, and the man is cured who inspects at close quarters the matter which troubles him.

And in inquiring and questioning is there from of old healing for the blind, but inspection at close quarters is more healing than either of them.

*
* *

FRAGMENT 13, (cf. Nr III).

The home of my people is in no narrow dwelling-place, he who attacks us shall be the first shot and dying.

So Lane s. v. فوق after *Asās* وكان فلان لاوّل فوق أي أوّل مرمي وهالك. Perhaps we should render the latter part of the verse « shall belong to, i. e. shall fall before, our first discharge of arrows. » So numerous are the defenders (cf. غير ضنك) that they will not have to shoot a second time.

FRAGMENT 14, (cf. Nr VIII and Fr. 9).

(a) Thou thought'st me grown old and did'st repute it to me as a fault, whilst in age sixty full years have not yet passed over me.

(b) And thou did'st call me by the name of dotard and did'st say, but untruthfully, that thou wert the more excellent.

(c) Thou dost watch for a slip in me or dost seize upon one, thou art foolish and this is an erring judgment of thine.

(d) And verily thou, young as thou thinkest thyself while my flesh expecteth a resting place, shalt one day be a simpleton.

(e) And as a weak three-year-old camel jumps and lashes with his tail, when strong full-grown camels lash some day with their tails,

(f) You see him ready to contradict, as if he were charged with refuting people of sound judgment.

The Ḥamāsa Ms., from which above has been taken, contains twelve verses of this poem in the following order *a* - *e*, 1, 5, 6, 2-4, *f*. But *e* fits in extremely well before *f* which explains the comparison and which is given last by Ḥamāsa, while v. 1-6 according to Aġānī and Ḥamāsa and v. 8 according to Ḥamāsa precede *b* which is only a doublet of v. 7. Hence we may conclude that v. *a* - *e* have been misplaced and that the order 1-6, 8, *a* - *f*, has the best chance of being correct. We have reprinted *e* and *f*, already given by Professor Schulthess, to show their connection with each other and with the rest of the poem.

FRAGMENT 15, (cf. Nr IX).

Noble qualities and those who heal a wound with blood have borne him, and they are the remedy for a wound.

The reading كلب for كلم is explained by the fact that this verse, though immediately preceded by v. 7 as the sense requires, is followed by v. 4 which contains the word كلب written directly underneath but having the v. l. ضَب written above it.

FRAGMENT 16, (cf. Nr XI).

I have met none like to thee, O son of Saʿd, in the gifts and benefits to be gained from him.

This is given as the concluding verse.

FRAGMENT 17, (cf. N[r] XIII).

(a) And it seems as if ʿUraina in all its divisions and Hāǵir (v. l. Hāṭir) were invited (?).

(b) Thy fore-fathers are the high-nosed, the dignified, the generous, the best of men.

(c) And when their lightning-flashes are observed their hands rain forth gifts.

(d) A land holds them, neither near to which nor far from which is there drought.

(e) A people are they whose strongholds are their spears and the reins and hoofs of their steeds (v. l. for hoofs, sharp-edged swords).

(f) They settled in the Meccan valleys, and by them has the high ground as well as the low ground been ennobled.

a immediately precedes v. 6. *b* - *f* immediately precede v. 9. ʿUraina is a tribal name derived from عَرَنَ = itch, camel disease, according to Ibn Duraid, *Istiqāq*, p. 314. Hāǵir is probably Baḥrein another form of Haǵar since the inhabitant of that district is called Hāǵiri and Haǵari. يُدْعَى seems the easiest correction of the corrupt يدعا. One might also suggest بِدُعَا for بِدُعَاء and suppose that the noise of the cooking-pots, after having been compared with the camel's deep note in the preceding verse, is here likened to the war-cry of these tribes ; but that is less natural.

FRAGMENT 18, (cf. N[r] XIX).

We fear not droughts when the season is severe, and we have recourse to none but thee.

FRAGMENT 19, (cf. N[r] XXXV).

Oh ! the happiness of life did but our pleasures last, and he who lives meets with fears and sorrows.

The verse is said to have immediately followed v. 1.

FRAGMENT 20, (cf. Nr XLI).

It is He who makes the racers of them run quickly, just as He checks those that change their position, and they cease not their course.

This verse follows the last three of XLI, but the position of v. 25 and v. 26 is inverted in both Mss., correctly enough in so far as this additional verse is concerned which comes much better after v. 25, (cf. مجري referring to preceding تجري). Both Mss. read ذَوَائِبُ as the first word of v. 26, while the Brit. Mus. Ms. of the *Muḫtār Rabīʿ al-Abrār*, 729, f. 6 v. reads ذواهبُ. Either the latter word or ذوائبُ (cf. XXV, 48) seems to be the correct reading. For حال used of stars cf. also XXV, 45.

* * *

SPURIOUS FRAGMENTS.

1.

O night thou didst not appear at all, so short thou wert, short as a stolen kiss.

It was only as a very nothing and passed away, the hand of dawn thrusting at its breast to repel it.

This fragment is evidently not ancient, perhaps by the Andalusian Umayya.

2.

He brays after the she-asses that are not pregnant, and traverses with them the deserts, where, here and there, the rain has fallen.

From the fact that Ibn Sīda XV, 197, attributes to Umayya a verse describing a camel in same metre and qāfiya which we find *Maqṣūr wa Mamdūd* p. 153 attributed to Umayya ibn Abi ʿA'iḏ, we may conclude as most probable that the above verse is also by the Huḏail poet. There is another verse in the same metre and qāfiya ascribed to Umayya in L. A. III, 516 s. v. كَوْز which is said to be a Huḏail form.

3.

Is not my heart with those who are departing, sad, and who will console the sad ?

This verse is given in Ḫizāna, I, 421, as the first of a qaṣīda addressed by the Huḏail poet Umayya b. Abī 'A'iḏ, an Umayyad panegyrist, to 'Abd-al-'Azīz b. Marwān in Egypt whither he had gone to visit him. Three other verses are added from the same poem in one of which the Umayyad prince is mentioned by name.

4.

Against Murād and Ṣudā we raised a war-cry which made destruction overtake them.

We may suppose that Ibn Duraid was led into error by the fact that this verse of Labīd and that of Umayya , given above by us, stood one immediately after the other in some lexicographical work, as they do at present in L.A. Thus the addition « Ibn Abī-ṣ-Ṣalt » of Ibn Duraid slightly favours the attribution of LXXIII, which L.A. gives as by Umayya, to Umayya b. Abī-ṣ-Ṣalt.

5.

Amr resembles in his undertakings Ibn Bīḍ, the morning the road was blocked.

No conqueror and no blood unavenged has found a means of passing over after thee to thy heirs.

In every matter that comes upon the whole tribe of 'Abs, thou art obeyed in what thou sayest.

Thou didst charge thyself with the best of these things as a child; from of old thou art a doer of good deeds.

The reference to 'Abs proves that the 'Abside Ḥuṭai'a, and not Umayya, is the author if the panegyrised be Ibn Ǵud'ān.

6.

Thy father was Rabī'a of the benefits, son of Qurṭ, and thou art the man who does what he says.

Haughty as if the sons of kings, helped by princes, had nursed him.

Breasts of those descended from Abu Bakr, who dwell among you, avert from you the shoulders of your enemies.

Breasts in which glory perishes not, but which make the glorious man become of no account.

7.

The neighbours of thy people have gone forth, mounted on camels, departing for a home other than that yonder.

And the camel-saddles, the camel-saddles of Salma, have led thee forth, when the company at early morning departed.

Thou didst cast thy eye upon them, while the beasts of burden bent down their heads in the reins as they ascended.

And separation from the neighbours, thus severed from thee, stirred up long yearning in thy heart.

I see that time hath suddenly caused a parting from Salma and a long separation.

And if it be that parting hath borne away Salma, after I had been near her and loath to leave her,

Yet we used to be seen enjoying a most pleasant life and most excellent happiness conversing together.

The nights she used to captivate thee by her long hair, whose plaited tresses (fell)

On the shoulders of a maiden refined and chaste, whose beauty frightens those who reflect thereon.

Does her father upbraid me for Salma and her brothers doing me wrong ?

She shows thee, when thou standest where she observes thee not and she is without fear of the eyes of beholders.

The arms of a long necked, white, young camel, clear in colour, that hath never borne offspring ;

While we are swartly, dark-hued in our wretchedness, though nourished on bān-oil and fat flesh-meat.

For, verily, thou hast consumed my heart until I have become wasted away, and I do not see thee changed.

I am generous and thou art miserly when we meet, my heart softens to thee and thou art hard.

She seems to blend musk in her mouth with the odour of the *qaranful* and the jasmine.

Saw'st thou not that my lot in Sulaima are desires that come and go?

A woman of perfect make, whose waist-wrapper is too narrow for her —(a lance) ten cubits long in the hands of mail-clad men (?).

Say to the tribes that Bakr and Taġlib, after their war lasting for years,

Have obeyed God by union and friendship, and have become brothers, living near each other.

When I call upon Bakr their tribes answer me with the fullest muster of auxiliaries.

And if the Banū Bakr call out we answer them, manifesting ourselves by our deeds.

We fight on their behalf and their squadrons defend us morning and evening.

And we are not such as make excuses to our enemies for loving our brother.

But they and we have stretched forth a strong rope for kinship's bond.

They are our brothers; if they are angry, we are angry, and if they halt in a home where they are contented, we are contented.

And in Bakr, verily, are there noble deeds, and among them intelligences that contend for superiority.

The earth shakes when the Banū Tamīm mount their steeds, and when they alight you hear it groan.

Many a cup have I quaffed at Mā' Ṯalǵ and many another have I quaffed at Qāsirīn.

Their hands remind one of floating weeds collected together and water-sorrel in the hands of those who display them (?).

And they came, as a broad cloud, laden with hail, and, at times, like a torrent that repels the water-drawers.

And there were grey-haired men, the easiest part of their encounter being when they brandished their spears facing their opponents ;

Their lances like a dripping torrent and water-barrels in the hands of water-drawers.

And when we had not neglected bow and arrow, we marched halfway and they marched to meet us.

And they repelled us with bright keen swords, and we repelled them with the same till we had drunk enough.

And we visit the houses in Ḏū Ṭalāl as far as Nasamāt, seeking them that threaten us.

V. 13. Grammatical construction is not clear, but the poet seems to describe himself.

V. 18 b. as it stands seems to describe Salma's commanding stature, but the text is probably corrupt. The lexicons give عُشاريّ as a garment ten cubits long, but that does not suit what follows.

V. 34. امساك is probably the plural of مَسْك « grande outre en peau de bœuf, carrée, pour porter l'eau à dos de chameau ou de mulet » (Dozy, II, 592 s. v.). Possibly however, إمساك is the proper vocalisation « a restraining the hands of water-drawers». The sense would then be similar to that of 32 b. The Ms. favours this reading as it has the hamza under the alif.

*
* *

SOME REMARKS ON THE POEMS ALREADY PUBLISHED.

III. Also cited in *Asās*, II, p. 144, where رتوق is explained as = حصون ممتنعات from رَتْق = closing up or repairing of a gap or rent (فَتْق), (cf. Eng. 'fastness'). Hence Bekrī's شرف should be understood in a local sense and the last words rendered « in high ground and inaccessible places ».

VIII, v. 3. For اذا read اذا with all our authorities (cf. Wright, *Arabic Grammar*, II, 265).

Cf. Nr LXIX, which, by its mention of children's ingratitude towards their parents, strengthens the case for the authenticity of this poem, all the more so that tradition has nothing to say about this ingratitude of Umayya's child or children.

XI, v. 4. Render : « Maʿadd knows the exaltation which is his, for the tent is lifted up by the tent-poles », i. e., Maʿadd is the tent and must therefore be conscious of the elevation of its pole Ibn Ǵudʿān which is the measure of its own. For خيف = المكان المرتفع cf. *Asās* s. v.

XIII. As كراكر of v. 4 certainly = « breasts of animals » كسور must mean « limbs ». The taking of the latter word in the sense of « Sprünge » has led to an incorrect rendering of this and the following verse where ضرائر is pl. of ضرة = udder. It seems preferable to translate :

In them the limbs and breasts appear when the boiling bursts forth and discloses them.

They seem in their heat and in their fulness like camels' udders.

XV. The first verse is also cited by Az-Zamahšarī (*Kaššāf*, I, 188 ; *Šarḥ Kaššāf*, 91) with وللسع بنات الدهر من راق, as the second half. For بنات الدهر = الليلي = صروف الدهر cf. *Labīd* ed. Brockelmann, p. 80, l. 3. In the *Kitāb Ǵamharat al-amṯāl* of Al-ʿAskarī, Cairo, 1310, p. 208 a very similar line

هل للفتى من بنات الدهر من واق ام هل له من حمام الموت من راق

is ascribed to Yazīd b. Ḥaddāq.

XXIII, v. 6-7. بهم is not « rocks », which does not suit the context, but مشكلات الامور (cf. T. A. s. v.) Thus فرج البهم = حل المشكلات (cf. XXIX, l. 21 فرج = حل). On the other hand, به of v. 7 is not connected with دعا, which verb, here as in v. 7 and v. 10, has Muhammad not God for subject, but with فرج, i. e. « God has solved a difficult matter by means of him (Muhammad) » : cf. v. 4 خص به , v. 12 به ختم

v. 14-15. Why does the writer of these verses assert so emphatically that the prophets dwell in Paradise « without breaking the oath », and that Muhammad « taught writing with the pen »? Perhaps to refute the contradictory assertion of Umayya that « oaths come to an end » in heaven (XLI, v. 23). Cf. however, the tradition given by Lane s. v. حل: لا يموت للمؤمن ثلاثة اولاد فتمسّه النار الا تحلّة القسم where the last words, « save enough to expiate the oath », refer to the oath implied in Sura 19,72: « There is not any of you that shall not come to it, i. e. to hell-fire. » It is more natural to connect the verse with this tradition and suppose that a prophetic privelege is alluded to. V. 15 b may refer to Umayya's boastful attribution of « writing with the pen » to his tribe of Iyyād (I, v. 4). The word جميعاً, which is somewhat awkward in v. 15, may have been copied directly and rather unskilfully from I, v. 4, where it immediately precedes the reference to writing. This latter gets added significance from the fact that Muhammad had a Ṭaifite attached as scribe to his person. Moreover the poet has in view all through those who attacked, not so much Muhammad's doctrines, as his person and his prophetic claims. This, joined with the presence of the poem in Umayya's diwan, tends to show that it is Umayya himself who is attacked, and thus explains the peculiar character of the « panegyric », while proving, at the same time, that Umayya never wavered in his hostility to Muhammad.

XXV, v. 1-4. We propose an explanation of these verses somewhat different to that given by Professor Schulthess. Their whole object is, not to describe the creation, to which they do not refer at all, but to introduce the story of the hoopoe. This is evident from the word ماجد in the first verse. After declaring that God knows every burial-place, the poet tells us in what way He knows them, and adds that He reveals the treasures of His knowledge, not sparingly but abundantly, to those whom He chooses—these latter, of course, may then communicate the matter to others, as the poet proceeds to do, with a moral purpose. We should thus translate v. 2-4:

« In all things unknown to us God has other things known and manifest to Himself when He renews His acquaintance with any of them, (reading يُمهد of Vienna Ms.),

Namely, streaks and colouring and delineating marks, and He has treasures (of hidden knowledge) which are open to, and not shut against those for whom He desires them.

And He cuts out their riches (perhaps غِنَاءَهَا but عنانها expresses the same sense figuratively), not merely in full proportion to, but exceeding the measure required.

v. 1. As تعلم = تِعلم is not uncommon in poetry and is probably Koranical also (Wright, *Arabic Grammar*, II, p. 35-36), this verse is above suspicion, notwithstanding the reading of the very imperfect Cairo edition.

v. 3. The close connection of خزائن with v. 3 a and the Koranic parallels (Sura 11, 33, where Noah says لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ; 6, 50, where Muḥammad expresses himself similarly and 6, 59 عنده مفاتيح الغيب cf. Umayya's لا تقلد) prove that the reference is to God's knowledge rather than to the treasures displayed in the creation as Frank Kamenetzky (*Untersuchungen über das Verhaeltniss der dem Umajja b. Abī-ṣ-Salt zugeschriebenen Gedichte zum Qoran*, p. 9) understands it, though, of course, this latter sense is also Koranical.

v. 4. The metaphor is derived from leather-cutting (خلق = measure, فرى and جاب = cut) and should not surprise us in Umayya when we remember that the leather-trade was one of the chief industries of his native Ṭa'if. The comparison goes beyond the similar one of Zuhair, cited in Lane, s. v. خلق : ولانت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري. There is probably another reference to this industry in XXXIV, 34 cf. our note *ad loc.*

v. 8. This verse is unmetrical as vocalized by Professor Schulthess, and if, to correct the metre, we read كَلَّفَ and تَعْقِدُ his rendering is no

longer possible. The Accusative ولدا, which is not naturally explained as *ḥāl*, the indefinite use of تفقد as second person singular, scarcely justified by the following تراه quite common in this sense, and the somewhat straitened interpretation of بصالح are also difficulties to his view. We should suggest reading in all cases with Ms. authority :

مِنْ أُمِّهِ فَجَزَى بِصَالِحِ حَمْلِهَا وَلَدًا وَكَلَّفَ ظَهْرَهُ مَا يَفْقِدُ

« (By his mother), and He (God) rewarded a child for his good deed in carrying her and charged his back with what he seeks ». ما يفقد refers to يبغى القرار of v. 6, while صالح is thus used by Umayya in the Badr elegy v. 14. The only difficulty is the omission of the subjeect of جزى, but God, as subject, is often omitted in Arabic and this is less surprising in the present case as Umayya especially regards God as the recompenser of good deeds, cf. v. 47 of this poem and our note there ; also XXXV, v. 4, for a somewhat similar omission.

v. 27. Probably صَبْرٌ = constraint, compulsion, i. e. the turning away of the demons is constrained not voluntary. Cf. expressions like حلف صبرا = he was compelled to swear.

v. 49. The vocalisation given to the last word of this verse يَزْهَدُ and the translation of الذي لا يزهد « wer sich nicht wie ein Asket von der Welt zurückzieht » is scarcely possible. If clans are to forget the poet's teaching why should those who are not ascetics remember it ? One could understand an opposition between clans and non-ascetics. Moreover, to suppose that the ancient Arabs generally were blind to natural phenomena, and that, in this blindness, they could be said to resemble ascetics, is unwarranted in itself and has no analogy in the other verses of Umayya. On the other hand, our rendering « He who is not poor » i. e. God, the rich Rewarder, and the implied vocalization يُزْهِدُ, though not judged worthy of mention by Professor Schulthess is quite natural and seems alone pos-

sible here. For ازهد « be poor » cf. Lane s. v., and for its use in this sense by a contemporary poet A'ša, cf. *Kāmil*, II, 19 (Cairo ed.) (1). Umayya uses an exactly equivalent expression for God as the rich Recompenser of the blessed لا مولى عديم = no needy Master, Fragment 11, 2, and frequently designates a concrete object by a descriptive relative clause, cf. XLI, 22 (where Professor Schulthess accepts our correction of Huart's translation), XXV, 15, LXIX, 3. The following verse here, which begins « Pardon then a servant.... », supposes an immediately preceding reference to Him who pardons. Moreover v. 38-50 are obviously meant by Umayya to dissuade idolatrous worship of the heavenly bodies. We need not appeal to tradition nor to the religious nature of his poetry to prove this, as it is clearly implied by the verses themselves. When, then, in the opening part of the poem XXV, he traces his teaching, as we have seen, to communications coming to him from God, it is not strange that he should end by expressing a conviction that he should be rewarded for that same religious teaching and that he should desire this reward to consist, partially at least, in the pardon of his sins. The fact that he views God especially as a Rewarder (M.F.O., I, 200-1) makes a still more natural such a conclusion.

XXVIII, v. 11. The verb تقتحم = « rush rashly into peril » should be taken not with ارواح but with سفينة », adventuring with the winds on every surging wave. »

---

(1) وقال الاعشى لسلامة ذي فائش الحميارى

وقومك ان يضمنوا جارة وكانوا بموضع انضادها
فلن يطلبوا سِرَّها للغنى ولن يُسْلِمُوها لِازْهَادَها

في هذا قولان احدهما انهم لا يطلبون اجبارها اليهم على زعم اولياءها من اجل مالها غصبا للجوار ولا يسلمونها اذا انقطع رجاؤهم من الثواب والمكافأة والاخر انهم لا يرغبون في ذوات الاموال وانما يرغبون في ذوات الاحساب اختياراً للاولاد وصيانة للاصهار ان يطمع فيهم من لا حسب له

v. 13. لكل ما استودعت = « with all that had been entrusted to it », rather than « ganz bestimmungsgemäss ».

XXIX, v. 3 b. lit. « between the backs of mountain-like waves ». This seems better than « zwischen berggleichen Kamelrücken », cf. Koran S. 11, 44 تجري في الموج كالجبال. For ظهر of waves, cf. XXXII, 25.

v. 6. The construction is difficult. As حابسا takes up again the subject of اوفى it cannot form part of the circumstantial clause beginning with الناس and necessarily ending with كالعيال. Moreover جوفه « darin » is impossible as فلك is feminine, and the grammatical construction of رسولا « mittelst eines Boten » is problematic. Hence we should read with Ms. authority خوفه and render « Shutting in through His (God's) fear for his (Noah's) safety a messenger » i. e. the dove.

v. 9-22 Frank Kamenetzky, *Untersuchungen* etc., p. 2, n. 2, remarks on the fact that our fragments contain nothing about Ishmael, who, according to the traditionalists, was celebrated in Umayya's poems. The Mohammedan writers in question seem to refer to these verses, as they believed it was Ishmael, not Isaac, Abraham intended to sacrifice.

XXX, v. 4 (= 2) Ǵāḥiẓ explains this verse by saying that the dove was sent to seek a harbour, which makes Professor Schulthess substitute مينا for Ms. عينا and give up the second half of the verse as corrupt. We prefer to keep عينا and pointing the next word عاذبة or عاذبة follow the reading of Ḥayawān which thus gives a satisfactory sense. The dove is sent forth to seek « a spring and a flowing stream containing abundant water », that the ark may anchor in the stream and the voyagers have spring water to drink. The necessity of both is due to the fact that the ark was in danger, as the waters abated, of coming to grief on the precipices (cf. v. 3 = 1), and the water of the deluge was not drinkable (cf. v. 12 = 11).

v. 11 (= 10) ليس له جراب is an interesting parallel to Psalm XXXIII,

7, which supports the reading כְּנֹד (= כְּנֹאד) of almost all the versions as against the vocalization כַּנֵּד of the Massoreths, as well as the probability that the waters of the heavens are there referred to. Cf. Baethgen, *Die Psalmen*, 92.

If Professor Schulthess's interpretation of the serpent verses, which in Ḥayawān follow v. 5., be correct, we must consider them spurious, as Umayya has quite a different conception of the relations between God and the serpent. Cf. XXVIII, 1-3 ; LXI.

XXXII. The arrangment of this collection of fragments is not the best possible. Vv. 7-23 form a complete poem, as the first and last two verses show, (allowing of course for omissions), the authenticity of which, from the double point of view of tradition and contents, is very doubtful. They should not then be inserted between two fragments better supported by tradition, containing no Koranical echoes and treating of the same subject—a favorite one with our poet—the deluge. The importance of this is that the authenticity of the second fragment is somewhat supported by its connection with the fourth, a connection wich is less evident in Professor Schulthess's arrangement.

v. 2. ولي is not « Beschützer» but successor, as is clear from Koran S. 19, 5 فهب لي من لدنك وليا يرثني and ميراث of preceding verse.

v. 22-23. Cf. the last verse of XXV also a prayer for the pardon of sin, and the poet's words at his death according to *Aġānī*, III, 192 لابري فاعتذر.

XXXIV. 2. Cf. Koran S. 2, 22 ; 66, 6 where the fuel of hell is said to be men and stones الناس والحجارة i. e. idolators and idols. These may be the stones God is here said to resuscitate. But cf. note to XLI, 3 and Mt. 3, 9, Isaias 51, 1 for the idea of a creation from stones.

13. Our objection to Van Vloten's rendering of this verse (which seems to have escaped Professor Schulthess, cf. Diwan p. 100, n. 4), was, that it supposes after ذكر two purpose clauses introduced by أنْ . This use is late and requires imperfect in both cases. (Cf. Wright, *Arabic*

Grammar, II, p. 24 D). Accordingly, we took اَن as introducing nominal clauses, in wich case كان = يكون is not only possible but quite Koranical, (Wright, *l. c.*, p. 266 B), and indeed supposed in every rendering. Some proofs that the Arabs regarded the male ant—incorrectly, of course—as particularly destructive would be to the point. In the absence of this we prefer to suppose that the ants are taken generically *like the locusts* and that this verse begins with a verb having God as subject *like the two preceding verses*. The same verb is elsewhere used of God by Umayya, cf. XXV, 49 and our note to that passage.

14. The Ms. reading تساق is correct. For ساق in this sense cf. Koran, S. 32, 27 نسوق الماء الى الارض الجرز , 7,55 سُقناه (of a rain-cloud). ماء being regarded as a plural may have its verb in the fem. sing. cf. Lane s. v. هلا with the perfect generally expresses blame. Hence render « And Pharaoh when the water was brought to him (after the drought سنين mentioned v. 12) why was he not grateful to God ?

30. من جواريهم is partitive, جرور lit. « dragging », applied to a horse or camel means restive, stubborn ; but applied to a woman means crippled مُقعَدة according to the dictionaries. « Only the fast one of their young women escaped and even she was crippled (with fatigue). »

There seems hardly sufficient reason to reject سنفة a beanpod which alone remains when the bean has been consumed, a not inept comparison for the maid who alone survived to tell the tale of her companions' destruction.

34. The incorrect reading يسقون بالرحيق of Ibn Qutaiba, *Kitāb Adab al-Kātib*, ed. Grunert, Leyden, 1900, p. 548 shows how Koranical reminiscences (S. 83, 53 يسقون من رحيق) have introduced variants into our text. Cf. our note to XLI, 18 for another instance.

The word فطير in its ordinary sense, « unleavened », is difficult, because the context requires « dry, unsaturated with liquid » (cf. v. 34 a),

while unleavened bread is usually wet. But the word فطير is also applied to the dry leather before it is saturated with the tanning liquid : hence it probably means here « unsaturated with liquid ». The vague شيئا favours this sense. Cf. our note XXV, 4 for another probable allusion to this great Tā'ifite industry.

v. 35. Read تبورا withV., L.A., as باقر is a collective noun and the plural مهازيل shows it is not treated as a singular.

v. 33-40. *Al-Ḥamāsat al-Baṣriya*, II, 257 contains these verses except 39 (but including 33 a) with some important variants. It reads الطرد للسهل instead of السهل للطرد in v. 35 (a reading supported by Ḥayawān), استوت for اشتوت and هاجت for هاج in v. 37, and places v. 40 immediately after v. 36. As v. 40 has no connection with those preceding it at the end of the poem, while it explains very well the materials of the fires kindled on the tails of the cattle in v. 36, its position immediately after this verse is preferable. The variants of v. 37 seem also correct. « All of them (the fires) rise up and stir up high above them once again cloud after cloud ». Thus هاجت has the same subject (fires) and and object (rain or rain-cloud) in 36 and 37, while, on the other hand, شوى roast for other than cooking purposes is unsatisfactory. As to the variant of v. 35, it would, of course, have been impossible to drive the cattle up the mountain-side after fastening on them and igniting the 'Uśar and Sala' branches, and the effect of the magical ceremony, the assimilation of the fires to lightning flashes, would be augmented by the wild rush of the cattle down the mountain-side. They could, however, have been first driven up from the plains and the introduction to these verses in Ḥayawān suggests that hypothesis, though the verses themselves, which join closely together the driving and the lighting of the fires, are more favourable to that suggested by the variant given above.

XXXV. v. 10 b. Cf. Koran, S. 2, 38 لا تشتري بآياتنا ثمنا قليلا and similar passages, whence we conclude to the meaning « desired not earthly

prizes instead of God's reward.» The use of ب to express price or equivalent is common.

v. 12. Cf. Koran, S. 46, 27 اتّخذوا قُرْبَانًا آلهةً which proves that قُرْبان here = intimates, associates, not offering. The word مقرّبون is frequently used in the Koran in this sense, S. 3, 40; 4, 170; 7, 12 etc. For وِدّ as a collective noun = friends, beloved ones, see dictionaries.

v. 13b. The interpretation of Professor Schulthess, that the Messias is sent to discover the information sought in v. 11, i. e. the time of the general judgment, is rendered difficult by v. 12, which puts the meeting with the Messias on the last day itself, so that he evidently does not return beforehand to announce it. Moreover, v. 13 refers to the Apostles, v. 11 to the desires of the poet's contemporaries six centuries later. Hence we had better read غيث and suppose with Fr. Cheikho an allusion to Jn. 14, 3, all the more so as v. 15 and v. 16 of this poem contain also Gospel allusions.

v. 15. There can be no reference to Potiphar's wife here as اخلع ثيابك منها cannot mean « gib ihr dein Kleid preis » but « cast off thy garments consisting of them » (i. e. the evil things خبيثات) divest thyself of them, cast them off though they cling to thee as a garment. The allusion in v. 15 b to Mark 14, 52 is obvious.

v. 16 Here as in v. 15 while the first part of the verse is Koranical the second is evangelical and alludes to Matt. 7, 2.

XXXVI, Cf. Koran, S. 18, 49 ما كنت متخذ الضلين عضدا which shows that لهُ probably refers to الله not سلم.

XXXVII. v. 1, 2, a b c d. These verses are also cited in whole or in part with numerous variants by Zamaḫšarī, *Kaššāf*, I, 137; Al-Ḫāzin, *Tafsīr*, III, 247; Maḳrīzī, *Ḫiṭāṭ*, I, 147; Ibn al-ʿAnbarī, *Aḍdād*, 190 and especially Alūsī, *Bulūg al arab fi maʿrifat aḥwāl al ʿarab*, II, 286-7. All these except *Aḍdād*, where the citation is anonymous, ascribe them to Tubbaʿ (تبّع

in *Dīwān*, p. 104 is a misprint), as do the best authorities cited in T. A. and L. A. Ṡammār, Ibn Barrī, Al-Azharī. Besides the citation s.v. تاط, cf. also T. A. II, 335 ; L. A. IV, 125.

XXXVIII. v. 2. There is no reason for correcting سيّح which means « remove », regularly enough, as it is the causative of the verb of motion سيح. This sense is also Koranical and has given origin to the secondary sense « praise », i. e. remove, or declare removed, from imperfections نزّه, as the dictionaries explain it.

v. 4. To Professor Sculthess's connection of دمدم with ديّوم we may add the following consideration. ديمومة = desert, level ground without trees or water, is evidently connected with دممت على شيء = I made the ground level over a thing. This expression is synonymous with دمدمت على شيء and we find the latter used in the Koran, S. 91, 11, of the punishment of Ṯamūd فدمدم عليهم ربهم بذنبهم فسواها perhaps meaning « stretched them prostrate », cf. S. 7, 76 ; 51, 45.

v. 6. The contradiction between this verse and v. 4, where the going into the desert is represented as taking place before the Annunciation, shows how closely the poet depends on the Koran S. 19 where the going into the desert is mentioned twice, both before the Annunciation, v. 16, and after it, v. 22.

v. 13b. Cf. Koran, S. 23, 52 آويناهم الى ربوة said by God of Jesus and Mary. Hence the text is probably correct and may be rendered, « He (God) sheltered them (Jesus and Mary) from their blame and from regret ». The direct object is replaced by لهم for metrical reasons.

XL. *Ḥam. Baṣ.* II, 269 has all the second recension except v. 2.

XLI. (1). We prefer to to render « Stainless art Thou our Lord in every crime ». This is the original sense of سلامك as well as سبحانك i. e., declaring God sound or free from imperfection. (Cf. note to XXXVIII, 2,

and Koran, S. 4, 169 ; 6, 100 etc.) and is commended by the context here.

1. The reading تبغي تقيا is closer to the Ms. and more likely to be correct as it gives same sense as (4) of which 1 seems to be a doublet. *Rabī' al-Abrār*, Ms. of B. M. f. 28 b, reads the second part of (4) وعدن لا يطالها الآثم.

2b. Perhaps « and hell refuses a light to those who ask it ». This is more in accord with the sense of قبس and Koran S. 57, 13, where the damned ask a light of the blessed.

3. We should read بجندل for بصندل. It is the reading of all the *Rabī' al-Abrār* Mss. of Brit. Mus. The epithets are generally applied to rocks, (cf. variants of Ṯa'ālibī to XXX, 1 (=9)) and to جندل in particular e.g. in the Mu'allaqa of Imru'l-Qais. The Koran says that the fuel of hell is « men and stones » cf. note to XXXIV, 2.

4. The v.l. سموم was probably suggested by the Koran, S. 59, 41 ; 52, 27 and gives a good sense. For cooling breeze all they have is the fiery samūm.

6. For the peculiar دانية cf. Koran, S. 76, 14 دانية عليهم ظلالها « close down upon them (the blessed) shall be its shadows », where دانية refers directly to جنة. As an epithet, designating the latter word, it can scarcely be original here.

8. Cf. XXX, 10 b for an exact parallel to من غير ضرع

9. The explanation of this verse given by Professors Schulthess and Geyer is admittedly unsatisfactory. We propose the very slight correction of عرق to غرف. The poet describes the channels of milk that form one of the joys of Paradise ; « In them the hands are free to move about, their milk flows forth without any udder to restrain it, in it there is no sickness or satiety so that it should be forbidden to them, and, at every hand-

ful they drink, there is a glad cry not interrupted nor unaccompanied ». Thus غرف = lap up with the hands is confirmed by ايدى of v. 7, and تحرم as applied to the milk by محالة of the same verse. The continuation of the sense beyond the limits of the verse is quite in the style of Umayya. We should, of course, read either فيه in v. 8 or تحرم in v. 9.

18. كريم is impossible, owing to the rhyme, and because it must, if genitive, agree with either عسجدة or اساور and so cannot be masc. sing. Evidently the Koranical parallel passage S. 76, 21 has produced the reading وحلوا for وحلي which gives same sense, continues the construction of v. 17, and has كريم masc. sing. in agreement with it.

21. We should vocalize مباركة رذوم (both fem. sing. agreeing with كاس of v. 20) for metrical reasons. The form فعول as is well known, when equivalent to present participle can be masc. or fem.

22-23. Cf. our note to XXIII, 14.

XLIII. فومان pl. of فوم more probably means « wheat », as the word is certainly used in that sense XVIII, I, which is cited by Ibn Hišām to prove that فوم of Koran, S. 2, 48 means « wheat ». The citation given from Abū-Miḥǵān in L. A. and T. A., s.v. فوم and Suiūtī., *Itqān*, 162 goes to show that in Ṭā'if, at all events, the word meant wheat. The Tā'ifites were thought the most intelligent of the Arabs because they lived on bread as well as milk. Umayya frequently refers to wheat or bread : Badr elegy, v. 14; XI, v. 6 ; XXII, v. 3 ; XLI, v. 10 : XLIII, v. 1 ; F 6. v. 1.

LV, v. 15. من الخوف are better taken with v. 14. The fear of God is cause of the physical emotions of the Angels (v. 6), and not of their service, which is attributed to a higher motive (XXV, 23). There is an exactly similar prolongation of the grammatical construction beyond the limits of the verse in v. 28-29.

v. 23. XXVII, 8 supports the Ms. reading جدة « newness » against the proposed emendation.

LVII. Cf. *Aš-Šu'arā' an-Naṣrāniya*, p. 616 for the poem (there attributed to Waraqa b. Naufal) of which this verse forms part.

LVIII. This verse is not by Umayya b. Abī-ṣ-Ṣalt but by Umayya b. Ḫalaf, and is part of a satire directed by him against Ḥassān b. Ṯābit whose father was a blacksmith. It is cited with two others by 'Ainī, IV, 563, and alone in L. A. XVII, 357 ; T. A. IX, 371. All these authorities attribute it to Umayya b. Ḫalaf (T. A. curiously adding al-Hadalī) and read the first half of the verse أتانا يطال بشد كير . Ḥassān's reply is given by 'Ainī l. c. and in his dīwān, Tunis ed. p. 58. These versions and the one verse of the reply given by Ibn Hišām p. 234 contain the word همزة which is said to be an allusion to a Koranical malediction addressed to Umayya b. Ḫalaf, viz. S. 104, 1 and 2.

LX. Mu'attib is not a lame she-camel nor a woman but the well-known Ṭā'if clan of that name. To them belonged the guardianship of the idol Al-Lāt (Ibn Hišām, 55, Wāḳidī-Wellhausen, 384), and the leadership of the Aḥlāf, which party, with that of the Banū Mālik, formed the population of Ṭa'if (Ibn al-Aṯīr I, 514-517). Other Ṭā'ifite poets use such expressions as آل معتب (Umayya b. al-Askar al-Kinānī in Ibn Ḥagar, I, 127) and شنت معتب بغارتها (Rabī' b. Ṣufyān in Ibn al-Aṯīr, I, 517), speaking of the same clan. As Umayya, being of the Banū 'Auf b. 'Uqda, thus belonged to the Aḥlāf (Ibn al Aṯīr, I, 516), and was also, like the chief of the Mu'attib clan, closely connected with Quraiš, the calamities referred to are not the mere boast of an opposing tribesman. There may be a reference to the treacherous slaughter of thirteen of the Banū Mālik by al-Muġīra before he fled to Mohammed with whom we find him in 5 A.H. 'Urwa, chief of the clan and Muġīra's paternal uncle, though he had earned the praise of the poet Al-A'ša for paying 1300 camels as blood-money, declared in 6 A. H. at Hudaibiya, where he acted as mediator be-

tween Mohammed and the Quraiš, that this act had brought upon the Banū Mu'attib the eternal hatred of the Taqīfites. Wākidī-Wellhausen, 250-251). An allusion to 'Urwa's tragic death, early in 9 A.H., at the hands of one of his townsmen, owing to his open profession of Islam, is just possible, if Umayya only died later in that year.

Professor Geyer's rendering of اعتبت « besserte sich » seems certainly correct, as it not only suits the context but also the explanation of the proper name given by Ibn Duraid, *Ištiqāq*, I, 42 : عاتبتُ فلانًا فأعتبني اي استرضيته فأرضاني. Thus here the calamities admonish Mu'attib and demand improvement as a favour, but Mu'attib does not accept the admonition and refuses to make the improvement that is demanded, contrary to what one would expect from the bearer of such a name.

LXI. The verse almost certainly refers to the temptation of Adam and Eve by the serpent and may be rendered : « Then (the serpent) made them acquainted with sin, and they had previously been ignorant of it, and constrained them to a foolish course, the folly of which they knew not. »

LXIII. The verse is also cited *Kaššaf*, II, 69 (cf. *Šarḥ Kaššāf*, 28) a propos of Koran, S. 23, 4 الذين هم للتركوات فاعلون cf. also S. 76, 8 يطعمون الطعام.

* * *

FRAGMENT 1 : 1.2. Professor Schulthess interprets this verse after Geyer : « Die Hängestricke (d. h. Strahlenfaden) der Sterne, niederhängend, gleich der Schnur des Kreisels ; ihre Enden in gerader Richtung ». The idea of the motion of the stars underlying this interpretation is clearly expressed in the poetical joust between 'Ubaid b. al-Abraṣ and Imru'l-Qais, *Maǵānī*, VI, 145.

قال عبيد ما مرتجات على هول مراكبها يقطعن طولَ المدى سيرا وامراسا

قال امرو القيس تلك النجوم اذا حالت مطالعها شبهتها في سواد الليل اقباسا

There is a constant alternation for the stars of journeying, (سيرا) and having their strings readjusted on the pulley (إمراسا) , when the journey is completed. Nevertheless that idea has such difficulties here as make us prefer the following rendering (reading خيل for حبل which has at least equally good Ms. support) : « The suspended stars sent forth like steeds in a race-course their goal being the place where they set» (or «the place whence they started »). Linguistically, مرسلات = sent forth to run » of stars or steeds, is much better than « niederhängend » of strings› غاية = a goal of a race, is preferable to « Enden » of strings — the latter meaning seems hardly possible:— نصاب according to the lexicons does not mean « in gerader Richtung », but اصل « origin », مغيب الشمس « place where the sun sets », جُزْأة السكين « handle of a knife », (from the root meaning, « plant a pole upright by sinking it in the ground », it is easy to see how the same word means place in which a thing sinks or is set up or originates); قِرق = κρίκος קורקסא, if possible, is quite unsupported and philologically less likely than قِرق = κίρκος, circus, ܩܘܪܩܣ, which is a certain Arabic borrowing, as is shown by the double form it has and its connection with racing in the following extract from the *Šarḥ al-Mufaḍḍaliyāt*, (Ms. of Cairo), note to Thorbecke, IX, 1. 27 where the commentator says : كقول نفيلة الاسجع

كان اوب يديها وهي لاهيه   اذا المطايا غشين السرنج القرّقا

and adds explaining the concluding word : يقال قاع قرق وقاع قرقوس اذا كان واسعا كثير الحصى.

Our interpretation, thus linguistically preferable, is confirmed by the fact that Umayya loves the race-course metaphor and uses it, mostly in express connection with غاية, of the course of Noah's ark, XXXII, 27 (cf. also XXIX, 1), of the course of human life, with maturity as goal, VIII, 5, with death as goal, XXXV, 3, with paradise as goal, XLI, 22,

and especially of the stars, which course along, XXV, 43, never resting, XXV, 21, travelling day and night XLI, 26, swifter than racehorses (the very same comparison we have here), 25. This interpretation admits equally well the v. 1 اعلاط. Cf. *M.F.O.*, I, p. 205.

Fragment 2 : 1. 4. Also cited *Naqd*, p. 76. The verse is given as an instance of bad division. « Lord of men and of savage men ». Others render من يتأبد « men who feed on wild beasts », Professor Schulthess « Einsiedler ». We should prefer to render « Lord of men and of those who are eternal i. e. angels », as Umayya likes to express a person or thing by a descriptive relative clause (cf. XXV, 49 ; XLI, 22 ; LXIX, 13 etc.), the dictionaries give تأبد = صار ابديًّا and this interpretation could never have occurred to the commentator as the mortality of angels is a Mohammedan dogma. That Umayya considered the angels eternal is evident from XXV, 26 where مخلد is predicated of them while it is denied of men LV, 33 ; cf. XXXIV, 2 ; XLVII, 1 ; XL, 13 etc. Thus the verse is not an instance of bad division as it enumerates the two classes of rational beings who worship God.

Fragment 3: 1.2. A propos of كفر « mountains » there is a slip in Freytag's lexicon where the singular of this word is rendered « aquila » apparently through a confusion of عُقاب and عِقاب. We should propose حص for خص as it means 'cut, destroy' and is a close equivalent of قطع usually joined with دابرهم.

Fragment 4 : 1. 2. We should read سراها with V. and translate : « The main body (or foremost part) of the nightly raid rode down upon them without their perceiving anyone to warn them of it except itself. »

Fragment 5: 1. 1. *Naqd*, p. 86, cites this verse and says it belongs to the same poem as XXIX, 1. 23 also there cited.

Fragment 7: 1. 2. The reading of the Paris Ms. pointed أُبْقِيَ « he would have been left (exposed to the sun) » seems better than أُلْفِيَ « he would have been found (exposed to the sun). »

Fragment 8: 1. 1. كل certainly refers to the angels « everyone is watchful to prevent secret knowledge becoming known » i. e. to the Ǵinn, (cf. XXV, 27-28).

1.3. There seems to be no reference here to the fulfilment of prophecies. Umayya simply says, describing the last day : « In it you shall receive visible tidings of past generations, and information about hidden things shall appear at the resurrection. »

*
* *

WAS UMAYYA A MUSSULMAN ?

We do not intend here to reopen the question of the authenticity or spuriousness of the religious poems attributed to Umayya. Now that these have been made so easily available they will probably attract as they certainly merit the attention of more capable critics. Our object is to discuss a new and important element introduced into the subject by Professor Schulthess in his introduction, p. 7-8, namely, that Umayya *may* have been a Mussulman, one of that devout class of early believers from whom the spurious poems ascribed to him must have emanated, and, at the same time, to point out how exactly our opposing theory, that Mohammed *may* have utilized the poems of Umayya (1) —very briefly and as an almost necessary consequence inaccurately described and rejected by the same writer — stands in the light of recent studies of these poems.

(1) *M.F.O.*, I, 208-211.

The hypothesis that Umayya was a Mussulman is important from several points of view. It would explain how the characteristic treatment of our poet may be combined with indubitable Koranical reminiscences in certain poems, e. g. XLI, and thus supply whatever may be wanting in the theory of a common source. Again, it would throw light on the question of the Ḥanīfs. Umayya's religious poetry, if dependent on the Koran, would no longer impose a certain limitation to a recent theory which sees in the Ḥanīf movement a Mussulman invention intended to provide precursors to Mohammed and a preparation for his doctrine. Finally, it would diminish the importance of Umayya himself, by depriving his religious teaching of much of its originality and his character of much of its relief. The matter is, therefore, worth investigating.

Tradition is so notoriously diligent in chronicling the early successes of Islam, even when non-existent, that we should expect the conversion of so remarkable a personage as Umayya not to pass unnoticed. Nevertheless, the explicit testimonies about his religion which have been handed down to us, while affirming that Umayya possessed and professed most of the material elements of the Mohammedan creed or, in other words, « was a believer in his poems » (1), declare that he rejected what we may call its formal element, remaining always an enemy of Mohammed and never acknowledging his prophetic mission (2). The traditions recording these two facts, perfectly reconciliable with each other and quite in accordance with the extant poems of Umayya, are not, in so far, representative of different tendencies. Nay, their very varieties in accounting for the one is the best proof that they were convinced of both. It is precisely because Umayya was a believer in his poetry that they sought out different personal and unworthy motives to explain his recalcitrant attitude towards a fundamental dogma of Islam, an attitude which they never attributed to other doctrinal divergencies (3).

(1) Ibn Ḥagar, I, 263 ; *Aġānī*, III, 191 etc.

(2) ولم يختلف اصحاب الاخبار انه مات كافرًا « The traditionalists are unanimous in declaring that he died a Kāfir » Ibn Ḥaǵar, I, 262 ; *Ḫizāna*, I, 121-2, thus resume their predecessors' accounts.

(3) Cf. Schulthess, *Orientalische Studien*, p. 75-6, for references.

Notwithstanding these explicit declarations that Umayya never went over to Islam, Professor Schulthess has been able to find three probable indications to the contrary (1). The first of these is of particular importance, « as Umayya is therein claimed as a Muslim by the oldest historical tradition ». His name is, in fact, given in an *isnād* by Ibn Isḥāq, as an authority for a specifically religious tradition. While we are sure that the later tradition-collectors would never have cited a non-Muslim in such an *isnād*, we cannot say the same for Ibn Isḥāq in whose time the *isnād* was very little developed and the tradition-criteria non-existent (2). Nevertheless, the mention would, at all events, prove a certain interest of Umayya in Islam and Mohammed and thus justify, to some extent, the inference of Professor Schulthess if the *isnād* in question were historic. But the *isnād* is not historic, at least as far as the inclusion in it of Umayya b. Abī-ṣ-Ṣalt is concerned. To prove this all that is necessary is an attentive perusal of the tradition in the Arabic text.

A woman of the Banū Ġifār relates an interview that took place between herself and Mohammed at the conquest of Ḫaibar in 7 H. A. From the accident that occurred to her then, for the first time, we may conclude that she was about fourteen years old. When, subsequently, she relates the story, she is, evidently, considerably older, as she deems it necessary to inform her interlocutor that she was a young girl then. Accordingly that interlocutor cannot have been Umayya b. Abī-ṣ-Ṣalt, whose death took place before that of Mohammed in 11 A. H., to judge from the stories told the latter about him which either describe or suppose it and not after 9 A. H., according to all the historians. But our tradition is still more explicit, as it declares that the interlocutor of the Banū Ġifār woman was not a man but a woman. This point, which does not appear in Weil's translation, is quite evident in the Arabic text. The woman says : « And he took this necklace, which thou see'st (fem. تَرَيْنَ) on my

(1) B. A. VIII, 3, p. 7-8.

(2) Caetani, *Annali*, Introduction, p. 32 sq.

(3) References in *MFO*, I, n. 3 and 4. Add Ibn Kaṯīr, Ms. of British Museum 276, 40 r., 40 v., 42 r: *Istī'āb*, of Ibn 'Abd al-Barr, Ms. of British Museum 1624, f. 317-8.

neck, and gave it to me and fastened it on my neck and, by God, it will never leave me. » She said (i.e. the interlocutor, قالت is not translated by Weil) : « And it was on her neck until she died.... ». The latter sentence implies that Umayya, if interlocutor, lived on until the death of the Bani Ġifār woman, who was a young girl in 7 A. D. and who, from the story, does not appear to have died prematurely. Of course the سمّاها لي at the beginning of the narration refers to Sulaimān b. Suḥaim the subject of حدثني in the preceding line and not to Umayya b. Abī-ṣ-Ṣalt. If the *isnād* be otherwise historical, the error in it is not difficult to explain. One might attribute it to the fact that Ibn Isḥāq, whose *isnāds* are notoriously indeterminate, wrote Umayya, *sine addito*, and that the poet, here as elsewhere, was confused with some other Umayya through the unwarranted addition of b. Abī-ṣ-Ṣalt to that name. Fortunately, however, we can here go beyond a simple hypothesis as Wāqidī has preserved to us the very same tradition, in a form so similar to that of Ibn Isḥāq that it supposes a literary dependence of one on the other or of both on a common source, and, at the same time, with an *isnād* which perfectly explains the unauthorized introduction of our poet into the story (1). His *isnād* is « Ibn Abī Sabra from Sulaimân b. Suḥaim from

---

(1) We give the text of Ibn Hišām with the variants in Wāqidi, Ms. of British Museum Or. 1617, f. 156 r.

قال ابن اسحاق حدثني سليمان بن سحيم عن امية بن ابي الصلت عن امراة من بني غفار قد سماها لي (a) قالت اتيت (b) رسول الله صلعم في نسوة من بني غفار فقلنا يرسول (sic) الله اردنا (c) ان نخرج معك الى (d) وجهك هذا وهو يسير الى خيبر (e) فنداوي الجرحى ونعين المسلمين بما استطعنا فقال (f) على بركة الله قالت فخرجنا معه وكنت جارية حدثة (g) فاردفني رسول الله صلعم على حقيبة رحله قالت (h) فوالله لنزل رسول الله صلعم الى الصبح واناخ ونزلت عن حقيبة رحله واذا بها دم مني وكانت اول حيضة حضتها قالت (i) فتقبّضت الى الناقة واستحييت فلما راى رسول الله صلعم ما بي وراى الدم قال ما لك لعلك نفست قالت قلت نعم قال فاصلحي من نفسك ثم خذى اناء من ماء فاطرحي فيها ملحاً ثم اغسلي ما اصاب

Umm ʿAlī bint Abī-l-Ḥakam from the Ġifār woman Umayya bint Qais b. Aṣ-Ṣalt », that of Ibn Isḥāq « Sulaimān b. Suḥaim from Umayya b. Abī-ṣ-Ṣalt from a woman of the Banu Ġifār. » Thus the fact, that the interlocutor of the Ġifār woman was also a woman and the Umayya in question was not the poet, is assured. The loss of the second link of the chain in the *isnād* of Ibn Isḥāq was supplied by the name of the Ġifār woman herself, and that was identified with and transformed into the very similar name of the more famous poet. It is true that Umayya is usually a man's not a woman's name, but we have at least two other instances of women so designated, namely, the poetess Umayya bint Ḫuwailid in the Ḥamāsat al-Buḥturī, ed. Cheikho 1910 (cf. Index) and Umayyah bint Qais b. ʿAbdallāh, one of the returned Abyssinian exiles, Ibn Hišām 784, (whom Caetani seems to identify with Umayyah bint Qais b. Aṣ-Ṣalt, though they, not only have different patronymics, but belong to different tribes, Asad, Ḫuzaima in the former case and Ġifār a branch of Kināna in the latter). We need scarcely add that the conclusion drawn from this *isnād* that Umayya was certainly alive in 7 A.H. (Schulthess *B. A.* VIII,3, p. 8, n. 1) is unjustified.

الحقيبة من الدم ثم عودي لمركبك (j) قالت فلما فتح رسول الله صلعم خيبر رضخ لنا من الفئ
واخذ هذه القلادة التي ترين في عنقي فاعطانيها وعلّقها بيده في عنقي فوالله لا تفارقني ابدا
قالت فكانت في عنقها حتى ماتت ثم اوصت ان تدفن معها وكانت لا تطهر من حيضة الا
جعلت في طهورها (m) ملحاً واوصت به (n) ان يجعل في غسلها (o) حين ماتت (p)

a) W — حدثني بن ابي سبرى عن سليمان بن سحيم عن ام علي بنت ابي الحكم عن امية بنت قيس بن الصلت الغفارية b) W — جئت c) W — انا نريد يا رسول الله d) W — في e) W omisit وهو يسير الى خيبر f) W addidit فنزل الصبح فاناخ واذا رسول الله صلعم g) W inseruit السن h) W — فلما i) W omisit قالت j) W — ففعلت k) W — انا بالحقيبة عليها دم مني l) W addidit ولم اسهم فتح الله خيبر m) W — طهرها n) W omisit به o) W addidit ملحاً p) W — غسلت .

A second indication that Umayya was a Muslim is found in the declaration that he was the first to read «the Book of *Allah*»(1), and the tradition that he was a believer in his poems, an unbeliever in his heart. If « the Book of *Allah* » is to be interpreted as Mohammed's earthly Koran, or rather some part of it, such an inference is not unwarranted. But since suppositions about the first believers and the first Koranreaders have always preoccupied the traditionalists, we may be sure that this belief, if it ever existed, would have been handed down to us by several channels and in a more unequivocal form. The declaration in question admits of a more natural and well supported interpretation. It is an equivalent of the rather common traditional exegesis which explains S. 7, 174 as referring to Umayya (2). Thus Ibn Kaṯīr tells us « And it is said that he was a *prophet* and had the faith in the beginning but subsequently turned aside, and he it is whom God designated when He said : Read to them the declaration of him to whom we brought our signs, and who stepped away therefrom, and Satan followed him and he was of those who were beguiled»(3). To read the « Book of *Allah* » and to receive the prophetic call are equivalent expressions, as is evident from the way in which Mohammed is supposed to have received his first revelation (4). Indeed this declaration, when properly interpreted and compared with other similar ones, if it proves anything, proves that the religious teaching of Umayya was prior to that of Mohammed, one of the fundamental elements of a theory proposed by us (5), but rejected by Professor Schulthess (6).

The tradition that Umayya was a believer in his poetry but an unbeliever in his heart proves exactly the contrary to that which is inferred from it. The first part is a declaration, universally acknowledged by tra-

---

(1) *Aġānī*. III. 187. We have not seen this form of the tradition elsewhere.

(2) Al-Ḫazin. *Tafsīr*. II. 171 : Baiḍāwī. I. 351 : *ʿArāʾis*. 208 ; *Aġānī*. III, 187 ; *Ḫizana*, I. 122 etc.

(3) Ms. of British Museum 276. 37 v.

(4) Cf. S. 96. 1-4 and the traditions connected with it. (Noldeke-Schwally, *Geschichte des Qorans*, pp. 78 sq.).

(5) *MFO*. I. 288. sq.

(6) *B. A.* VIII, 3. p. 7, n. 1.

dition and abundantly proved by the verses that remain to us, that Umayya's poetry contained Koranical doctrines, while the second part, far from insinuating that he submitted to Islam, gives the supposed reason why he did not. The same is true of the traditions which treat him most favourably like that which represents him saying on his death-bed « I know that the Ḥanīfīya is true but I have my doubts about Mohammed » (1). Those which liken him to Mohammed, that of the heart-purification for instance, are a direct consequence of the supposition that he was a prophet in the beginning and not unlikely owe their origin to the exegesis of Sura 7, 176 given above. They are thus on a par with so many traditions about Mohammed himself, mere apocryphal developments of Koranical texts, as P. Lammens has abundantly demonstrated (2).

Another argument is drawn from the fact that poems, which are mere interpretations of the Koran, nay even, a panegyric of Mohammed himself, have been attributed to Umayya. But this does not give us any good reasons for believing that the poet either was or was considered a Muslim. The panegyric in question, like the similar one ascribed to Imru-l-Qais, or the prophetic verses attributed to one of the Himyarite princes, is obviously spurious, and seems to have imposed on nobody, to judge from the existence of so many contradictory and not a single confirmatory tradition. It is only found in the *Ḫizānat-al-Adab* and there Al-Baġdādī tells us, evidently with some surprise, that he found it in Umayya's *dīwān* (3). If it was expressly written to answer the latter's attacks on Mohammed, as we have some reason for thinking (4), it could have got into the *dīwān* without being once attributed to the poet. As for the other Koranical poems, the Mussulman authors who have preserved them to us,

(1) Ibn Ḥaǵar, I, 264.

(2) Cf. article *Qoran et Hadith* in Recherches de Science Religieuse, 1 Janv.-Fév. 1910.

(3) *Ḫizāna*. I. 122. ورايت في ديوانه قصيدة مدح بها النبي صلعم « And I saw in his diwan a poem in which the prophet was panegyrised ». We may and must vocalise مُدِحَ unless we wish to put the author in contradiction with his immediately preceding declaration that Umayya died a *kāfir*.

(4) See above, note to Nr. XXIII.

while ascribing them to Umayya, do not hesitate to affirm at the same time that he died a *kāfir ;* and we need not supppose that their predecessors, who believed, no doubt, in a certain preparation of Islam and knew that Umayya had actually treated of similar religious subjects, were more critical than they in this respect. Indeed all modern critics have not found the dependance of these verses on the Koran so very obvious.

Since then we have not the slightest reason to reject the unanimous declarations of the Mohammedan writers that Umayya never submitted to Islam, we cannot suppose that he posed as an interpreter of the Koran, declaring it to be God's word (XLVI, 3) or using expressions like الداعي (XLIX, 6) and عجوز (XXXI, 5) which supposed in his hearers a close acquaintance with the Koranical text if they were to understand them, whatever may be said of the possibility of his contradicting himself in the effort to reproduce its incoherencies (see our note to XXXVIII, 4-6), or of his copying it word for word (XLI, 14-21). This is even more unlikely than that a pious Mussulman versified the Koranical account of the Ṯamūd legend without any mention of Ṣāliḥ (1) or his partisans. What then was the origin of the spurious Koranical poems? Why and when were they attributed to Umayya? Two explanations, not mutually exclusive, are possible and have both a certain foundation in the texts. Composed or not at an earlier date, these poems were only attributed to Umayya after the period when Koranical imitations began to be tabooed. Was not he, a precursor of Mohammed and a believer in his poetry, their most probable author in the opinion of the orthodox? Such an attribution, moreover, was the best means to save the poems from destruction and their Mussulman authors from the charge of irreverence towards the sacred text. This hypothesis is confirmed by the fact that we find no trace of the spurious Koranical poems and no citation from any one of them before the composition of Pseudo-Balḫī's «Book of the Creation» in 355 A.H. (2), while the great bulk of

(1) Nöldeke-Schwally, *op. cit.* p. 20. n. 1 consider Ṣāliḥ a creation of Mohammed Cf. *MFO*, I, 212-3.

(2) An exception is XLVI said by Ibn Ḥagar IV, 722 to have been talen by At-Ṯaʿālibī from Fāqihī's Meccan chronicle composed about 275 A. H. But of the three

the other religious poems attributed to Umayya and citations from nearly all of them are to be found in earlier authors of the second and third century, Sībawaihī, Ibn Hišām, Abū Tammām, Ibn Sikkīt, Al-Ǧāḥiẓ, Ibn Qutaiba, Al-Mubarrad, Aṭ-Ṭabarī, etc.

This explanation, whatever it is worth (1), does not exclude a second that the spurious poems owe their origin to attempts made by pious Mussulmans to islamize the religious verses of Umayya. The frequency of interpolations, due to reciters and with a much less appreciable motive, in Arabic poetry is well known. In the present case, owing to the fragmentary nature of Umayya's poetry, we cannot convict these interpolations of disagreeing with the context, since the context is nearly always missing. It is significant, however, that we have, in almost always all cases, verses in the same rhyme and metre which have every appearance of authenticity. Thus XLIX, 4-15 may be compared with v. 1-4, v. 16 and Fr. 3 as سليطط of v. 16 (2) and قساقسة of Fr. 3 v. 1 favour their authenticity, XXXVIII, with Fr. 12, which refers to a Biblical, if also a Koranical, subject and one that would attract a lover of animals like Umayya, XXXI, 1-7 with 8-11. Part of XXXII is certainly authentic; part of XXXV, viz. v. 15-16, is very probably Koranical (3). The probability of an interpolation in XLVI has been already discussed. But there is nothing more striking in this respect than to compare the double recension of XL

verses given by Ibn Ḥagar two are wholly and one partially unkoranical and the last mentioned v. 2, which looks like a doublet of v. 3, may have originally formed with it a single unkoranical verse. The poem given by Aṯ-Ṯaʿālibī himself not in the *Tafsīr* to which Ibn Ḥagar refers but in the *ʿArāʾis* is much more Koranical and may be a later form not taken from Fāqihī. We have also earlier testimony for individual verses cited in Ṭabarī's *Tafsīr* and in the *Ǵamhara* to support Koranical interprotations, but these form a different category and could havo been early invented for the purpose. Cf. Schulthess *O. S.*, p. 77.

(1) The weak point in it is that Koranical imitations were objected to at a very early date.

(2) Notwithstanding this strange word which the Lexicons and *Aǵānī* notice as a peculiar formation of Umayya. Frank-Kamenetzky, *Untersuchungen* etc, p. 30 condemns the verse owing to the not necessarily Koranical مسيطر or مقتدر. The presence of interpolated Koranical words in the text or variants is common in Umayya's poetry: cf. our note to XXIV, 34; XLI, 4, 6, and the v. l. طير in XLI, 13.

(3) Cf. Frank-Kamenetzky, *Untersuchungen*, p. 48, 43-4.

with the Koranical parallels collected by Frank-Kamenetzky, *Untersuchungen*, p. 22-23. All the parallels belong to the new verses, contained only in the longer recension, while the non-Koranical verses of the shorter recension are testified by more numerous, and in some cases far more ancient, authorities, Sībawaihī and Al-Mubarrad (1).

We have, however, one case, in which the context of the Koranical passage is not missing and where we can catch the interpolator in the act. According to the investigation of Frank-Kamenetzky the parts of XLI preceding and following v. 10-21 are not Koranical and have every right to be considered authentic, while v. 10-21 are spurious (2). This criticism is correct, except in as far as it condemns v. 10-13. Verse 10 declares like the Koran that honey, milk and wine are among the drinks of the blessed, and v. 12 adds clear, sweet, wholesome water. But we find Umayya in XXXIV, 22 enumerating together milk and honey and pure water as special earthly benefits bestowed by God. What more natural than that the poet should unite them here in describing the promised land « flowing with milk and honey ? » Nor is the addition of the wine anything extraordinary. Jewish descriptions of Paradise contain similar elements (3). Moreover v. 10 is completely differentiated from the Koran and appropriated to the Ṭaifite Umayya by the mention of « wheat cut down in the places where it grew » (4). Verses 11, 12, 13 have each one word found in Koranical descriptions of Paradise and these are respectively نخل dates, رمّان pomegranates and لحم meat. These generic terms, so natural in an Arab's and especially a Taifite's description of Paradise, ought not to be regarded as Koranical. On the other hand, the borrowings of v. 12-21 seem even more abundant than they are represented

---

(1) Of course the reference to the cup of death in v. 13 is no exception, as it cannot be called Koranical. We already find it in the pre-Islamic poet Muhalhil. *Aš-šuʿarāʾ an-Naṣrānīya*, p. 177, l. 15 اراهم سُقُوا بكأس حلاق.

(2) *Untersuchungen*, p. 24-26, 45.

(3) Ibidom. p. 24. n. 1.

(4) Cf. our note to XLIII and *MFO*, I. 217.

by Frank-Kamenetzky (1). Here, then, we find eight consecutive verses, taken almost word for word from the Koran, in the very centre of a poem, which, treating all through of the same Koranical subject, is without trace of Koranical influence and has every reason to be considered authentic. Professor Schulthess will not admit that we are justified in suspecting an interpolation, but offers no alternative explanation. We prefer Frank-Kamenetzky's solution within the limits assigned above.

That our criticism of Professor Schulthess' condemnation of some verses as unauthentic was not altogether unjustified is proved by his own admission : « Es ist mir zum mindesten zweifelhaft geworden, ob sich das Qoranisieren in der Weise mit der Unechtheit deckt, wie ich in *Or. Stud.* angenommen hatte » (2). This admission—which appears to have been divined at least as probable by Professor Geyer in 1907 (3)—seems scarcely in accord with the reference to our « Befangenheit wegen der Echtheitsfrage » (4). As a matter of fact there were only five poems or fragments of poems in which we ventured to differ with Professor Schulthess in 1906. As regards two of these XXVII and LV we expressed ourselves doubtful (and the doubt has if anything since increased, especially with regard to XXVII). Our conclusions as to two others, XXXVI and XLI, have been confirmed by the investigations of Professor Schulthess' pupil Frank-Kamenetzky (5). Accordingly, there only remains a four-line fragment XXXI, 8-11 the spuriousness of which we declared unproven to illustrate our « Befangenheit » (6). While this difference of opinion with

---

(1) We might add for v. 14-15, S. 56, 13 على الارائك لا يرون الشمس : for v. 16. S. 83, 24 نضرة النعيم : S. 86, 11, نضرة 20, ثُمّ نعيم (which shows we should vocalise ثُمّ not ثَمّ) and for v. 20, S. 43, 71 صحان من ذهب . . . تلذ الاعين .

(2) *B. A.* VIII, 3, p. 3.

(3) Cf. *W. Z. K. M.* XXI, p. 396.

(4) *B. A.* VIII, 3, p. 7, n. 1.

(5) *Untersuchungen* etc. p. 48. He also decides in favour of part of LV.

(6) Our remark on the use of the Ḫafīf metre in these verses was of course not meant to prove directly their authenticity but to counterbalance the even weaker argument of Professor Schulthess that they should be considered spurious because in the

regard to the question of authenticity, whether existing or not in a notable degree, is of little consequence we wish to rectify two other points in which our theory of a probable dependence of Mohammed on Umayya has been misrepresented, unintentionally of course, in the note in question We have not been influenced in proposing this theory by our supposed « Befangenheit wegen der Echtheitsfrage », as we expressly declared « While we have ground for supposing that a certain influence was exercised by Umayya's poetry on the author of the Koran, it must be admitted that the fragments of that poetry which remain to us offer no confirmation of such an hypothesis » (1). Neither is our theory based on the argument that « dieser (Mohammed) junger sei als jener (Umayya) ». It has a double foundation which we thus stated before attempting to establish it. « He (Umayya) must have previously treated of Koranical subjects in his poems and these poems must have come to the knowledge of and been utilized by the author of the Koran » (2). Such a theory can from the nature of the case never be more than probable, but in supplying whatever may be wanting in the theory of a common source drawn from by both, whether that be the *Ahl ad-dikr* or the Jews and Christians, it accords much better with the facts than does the opposing one of Professor Schulthess that Umayya was a Muslim and made use of the Koran. As we have seen

---

same rhyme and metre as the Sodom verses. The argument since drawn from Koranical resemblances (Frank-Kamenetzky, *Untersuchungen* p. 15) shows a certain amount of special pleading. مرساها place of anchorage in a poem treating of a ship's voyage and rhyming in اها is considered a borrowing. ـيرها ومرساها are considered Koranical because two different nouns are thus united with reference to the ark in the Koran though مرساها is most natural as a rhyme-word and is used elsewhere by Umayya in an admittedly authentic poem about the deluge XXXII. 25 where also special reference is made de to the night and day journey. The reference to the *tannūr* is also Koranical but of Talmudic origin and present in other genuine poems (cf. *MFO*, I, p. 211 and n 5). The قيل فاهبط of v. 11 are alone remarkable but hardly sufficient to prove a literary connexion. Of قال similarly used XXIX, 19 and اهبط a technical term in this sense represented by the v. 1 اهبطه in XXXII, 6a.

(1) *MFO*, I, 211.

(2) *MFO*, I, 208.

his proofs are not convincing, and one of them, the tradition « dass Umayya als erster das Buch Allahs gelesen habe », favours our contrary hypothesis, that Umayya was a prophet or religious teacher before Mohammed. Moreover, we have shown that his supposition that Umayya was certainly alive in 7 A. H. is unfounded, so that the poet may have died in 2 A. H., as several historians assert, in which case he is little likely to have utilized the Koran. Again, while recent investigations as to the age of Mohammed make him out to have been about fifty at the time of his death (1), it is more probable than ever that our poet was alive when close on sixty, since the verses given above (cf. LXIX) strongly support the authenticity of VIII, (cf. Fr. 14, v. 1). To resume then the arguments we have given fully elsewhere, Mohammed, to judge from the materials at our disposal, was younger than Umayya, was considered posterior to Umayya as a religious teacher, wrote the Koran, as a matter of fact, late in life, had means of becoming acquainted with Umayya's religious poetry, which must have been known in Mecca, had the need as well as the inclination to make use of such materials, indeed was actually accused, and not unjustly, of having utilized similar ones. Accordingly, if a borrowing took place, we are far safer in asserting that the indebtedness lay on the side of Mohammed. But the question is more theoretical than practical because, as we already said, the materials at our disposal do not enable us to decide if such a borrowing really took place. A common source, we think, sufficiently explains all genuine resemblances, especially if, with Professor M. Hartmann, we suppose that source to have been the *ahl ad-dikr*.

(1) Cf. H. Lammens, *L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sira*, Journal Asiatique (1911), XVII, 2.



Note sur les CARITATIFS en فعولة — فَعُّول

dans l'Arabe de Syrie

PAR LE P. L. RONZEVALLE

Le Professeur A. Fischer a déjà traité ce sujet pour l'arabe parlé en Egypte (*ZDMG*, LVIII (1904), p. 875-6 : « Angebliches caritatives فعّول im Aegyptisch - Arabischen »). Il cite un certain nombre de ces « diminutifs de tendresse », les uns d'après ses propres recherches, les autres d'après Wetzstein, Spitta, Vollers, Nallino, en faisant remarquer que les deux premiers ont été inexacts en supprimant le redoublement de la 2e radicale dans فعّول .

De récentes investigations nous ont mis à même d'allonger considérablement cette liste pour l'arabe de Syrie (1). Nous citons, même au cas où le mot syrien se retrouverait dans le parler égyptien.

La division la plus naturelle est celle en noms masculins à terminaison masculine ou féminine, et en noms féminins, avec la même subdivision.

I. — Noms masculins.

1) Terminaison masculine.

Nous mentionnerons en première ligne les dérivés des noms *théophores* en الله :

(1) Spécialement de Beyrouth et du Liban.

رزّوق de رزق الله (1).
شكّور de شكر الله . Ce nom donne aussi شكري , (ou شِكري).
عبود de عبد الله . » » » عَبْدُه (= عبدو) (2).
فضول de فضل الله . » » » فضله
لطوف de الطف الله . » » » أُلطفي
نصور de نصر الله . » » » نُصري
نعوم de نعمة الله (3). » » » نُعيمه

Après cette première série de théophores en الله , viennent les noms des trois archanges, en ئيل (אֵל), qui, tous, ont donné des caritatifs en فعّول .

جبّور de جبرائيل Gabriel. Ce nom se présente aussi sous les formes plus ou moins vulgaires غبريل , غفريل , غِفرئيل , جبران et, enfin, caritatif pour petit enfant جبي (avec g dur, *Gebī*). Ce dernier fait songer à la forme فُعلي : أُلطفي, شُكري , نُصري).

رفّول de رفائيل . On trouve aussi رفّاه , autre caritatif.

مخّول et نخول de ميخائيل . Le 1[er] se forme directement sur ميخائيل ; le 2[me] provient de نخلة (cf. *supra* رفّاه) autre caritatif, plus employé que ميخائيل et مخول .

N. B. — Comme dans la première catégorie, l'accent tonique a passé de l'ultième sur la pénultième, dans جبرائيل et ses deux analogues ; la terminaison ئيل a perdu sa gutturale et son allongement, d'où la prononciation Ǵebrāil ou Ǵebrāiel ; dans une lecture tant soit peu soutenue on prononce cependant Ǵebrā'īl, mais non pas ʿAbd-allāh, sauf en poésie.

---

(1) Dans tous ces noms, l'accent tonique n'est pas sur l'ā final de الله , — comme on serait en droit de l'attendre, puisque la voyelle est longue,— mais bien sur l'ا initial : Rezq-állah, Naṣr-állah. Ce phénomène est très remarquable, soit dans le mot : yállah, allons ! soit dans le mot Allah prononcé tout seul, sous forme de déprécation, en cas de danger subit ou dans un moment de grande surprise.

(2) Nous nous proposons de revenir, dans une prochaine note, sur cette autre forme de caritatif et sur les diverses explications qu'elle comporte.

(3) Voici, pour mémoire, les autres noms en الله que nous avons pu recueillir : عطا الله, خير الله و سَعْد الله (سَعُود , caritatif féminin, ne vient pas de سعد الله , mais de سَعْدَى), فرج الله , فتح الله .

Voici maintenant la liste des autres caritatifs provenant de radicaux divers, pour la plupart verbaux. Ce sont, en grande majorité, des noms de famille ; quelques-uns s'emploient aussi comme prénoms :

بَشّول , de باسل courageux.

بدّور , de بَدْر pleine lune.

بشّور , de بِشارة (1) nom propre d'homme : Annonciation.

جرّوس , de جَرَس cloche (2).

جمّول , de جميل beau, gentil.

حرّوق , de حَرَقَ brûler.

حسّون , de حَسَن bon, gentil.

حمّود , de حَميد ou أَحْمَد , noms biens connus.

حنّوش , de حَنَشَ chasser des insectes, des reptiles.

حنّون , de حَنَّ être miséricordieux, s'apitoyer ; خلّوف , de خَليفة .

دبّوس . C'est, croyons-nous, sans aucune nuance caritative, le nom commun *épingle*, employé comme sobriquet.

دمّوس , de دَمَسَ être obscur ; cacher, recéler.

زكّور (3) de زكريا Zacharie. Mais comme ce dernier se prononce parfois زخريا , on aussi le فعّول correspondant : زَخّور .

سلّوم , de سليم pacifique.

سيّور , de سَيَّرَ faire un tissu rayé , سَيْر courroie, lanière. On peut songer aussi, avec vraisemblance au syr. ܨܝܪܐ peintre.

شبّوع , de شَبِعَ se rassasier.

شحّود , de شَحَدَ mendier (شَحَذ) , qui donne شحادة autre nom propre, avec le nom commun شَحّاذ mendiant.

صرّوف , de صَرَفَ changer, dépenser de l'argent.

طَنّوس de انطونيوس Antoine, qui donne encore les formes أنطانيوس , قطانيوس

(1) Le kasra de ce prénom disparaît complètement dans le parler syrien ; de plus, le ب se trouvant sans intermédiaire devant l'apico-alvéolaire soufflée ش , se souffle aussi ; d'où, en définitive : *pšārah*.

(2) Ce substantif, et les noms propres qui en dérivent, s'écrivent souvent avec ص : جُرَيْص , جُرَيْصاتي . Cette emphatisation de la sifflante, très sensible dans la prononciation courante, est due, comme on le sait, à la présence du ر . Le même phénomène se reproduit dans le mot فَرَس : فرص relevé plusieurs fois dans un récit, écrit par une institutrice dans le Bilād ʿAkkār. Courant ailleurs aussi.

(3) Nous avons relevé aussi fa forme زكّار.

surtout précédé de ابو , et même مطانوس , sans parler de la forme très répandue انطون . — On peut rapprocher de طنّوس la forme caritative غَنطوس dérivée de غناطيوس (ı) — Ajouter طانيوس.

عبوق , de عَبِق s'attacher à qq. chose (odeur, parfum).

عجوب , de عَجِب s'étonner.

عفور , de عَفَّر rouler dans la poussière, عَفِر être couvert de poussière.

عمون nom de famille assez répandu, de عَمَن rester, ou plutôt du nom biblique עַמּוֹן .

غبوس , de غَبَس être obscur, sombre (1).

غصوب , prononcé غَصّوب (emphatique, et assimilation régressive) de غَصَب forcer, arracher.

غصون , même remarque pour la prononciation ; de غصن branche.

فتوش , de فَتَّش chercher, perquisitionner : ou plutôt, sobriquet de فَتّوش salade où entrent toutes sortes de légumes.

فصوح , comme فصيح éloquent, disert.

فلوح , de فلح travailler.

قدوم , de قَدِم venir, avancer ; ou plutôt sobriquet, de قَدّوم , hachette. Cf. en français, le nom Hachette.

قشوع , de قَشَع , en arabe vulg. apercevoir.

قمور , de قَمَر lune; à moins que ce ne soit امور de أمير.

كبور , de كبير grand.

كبوش . On peut songer à كَبْش , clou (de girofle), ou à كبش bélier. Le lettré de Zahlé (Liban) à qui nous devons bon nombre de ces noms, nous a suggéré aussi كبُوشي Capucin, à cause de l'usage où on est, dans certaines familles, d'habiller un enfant en capucin ou en moine antonin, à la suite d'un vœu. Nous pensons que, dans cette hypothèse, le nom serait resté entier.

كمول , de كامل parfait, accompli. On a encore, du même radical كميل (en turc Kiamil), que les classes instruites de Syrie rendent à tort par Camille.

لبّوس plutôt résultat d'une aphérèse que caritatif ; de فيلبّوس Philippe. Aussi, dans ce dernier, l'accent est sur la pénultième et le و est abrégé et se rapproche de *o*.

(1) Nous croyons avoir entendu aussi غَبّوش , de l'arabe vulgaire غَبَّش voir les objets sans les distinguer.

لحود , de لَحَدَ enterrer, creuser un sépulcre ; biaiser.

ليون , de لَيِّن souple, à moins que ce ne soit une variante de لاوُن Léon.

مسوح , de مَسَحَ nettoyer, polir (Homs).

ملوك , de مالِك possesseur.

نخّوك — ? — (Liban).

نحول de نحل abeille. Nous avons sûrement rencontré ce nom à Beyrouth ; il n'est donc pas à confondre avec نخول un des caritatifs de ميخائيل (cf *supra*, p. 198*).

نمور de نِمْر (prononcé couramment نُمُر , نَمَر) tigre (1).

2) Terminaison féminine.

Nous n'avons noté que les deux noms suivants :

بَدّورة de بَدْر , cf. *supra* بدور .

قدورة nom de famille musulman (Beyrouth).

II. — Noms féminins.

1) Terminaison masculine.

Ils sont bien plus nombreux que ceux à terminaison féminine .

أمّون , de أَمين , اميله .

بَدّوع , de بَديعة remarquable. بَديع et بديعة sont courants comme prénoms.

ختون . Nous nous sommes assurés que le mot ne se confond pas pour la prononciation avec خاتون dame noble. Il pourrait d'ailleurs en être un doublet ; mais nous préférons y voir un caritatif de ختن gendre, fiancé.

رجون , de رُجينا (ou رُوجينا) *Regina*, Reine.

زنوب , de زَيْنَب Zénobie.

زيون , de زَيْنَة fém. de زَيْن , autres noms propres.

ستوت , de سِتّ grand-mère (arabe vulgaire), ou dame (سيدة).

سسول , de سيسيليا Cécile.

سعود , de سَعْدى (سعدا) Fortunée.

فدوك peut-être transformation de Εὐδοκία ou Εὐδοξία . La chose pa-

---

(1) Ajouter à cette liste les deux ethniques عَجّوري et عَمّوري , ainsi que هجّون.

raît assez naturelle, car à Zahlé, où on nous signalé ce prénom, la plupart des familles sont de rite grec-melchite. — On a aussi le radical ندف carder le coton.

نصوح éloquente ; cf. p. 200*, parmi les masculins.

فطوم , de فاطمة Fāṭma.

كترور , de كاترينا Catherine. Le R. P. Lammens l'a relevé, ainsi que كتّار chez les Noṣairīs de Ḥoṣn Solaimān (*Musée Belge*, t. v. (1900), p. 286).

متول , de ماتيلدا Mathilde. La disparition du د est courante même dans le non-caritatif : ماتيل , pour ماتيلد ou ماتيلدا .

مدول , de مادلين Madeleine.

مروش , de مارْشه ou مَرْشه nom de femme assez usité, mais dont il nous a été impossible de découvrir la vraie signification ; peut-être se rattache-t-il à مَرَش gratter, déchirer le visage ; مَرْشاء fém. de امرش mordant, méchant ?

مروم , de مَرْيَم Marie ; مروت , de مرتا Marthe.

مرون , de مارينا Marine.

نسوم , de نسيم Zéphyr ; نجوم , de نجم , نجمه étoile.

منون de مَنَّ être bienveillant, libéral ; منّه prénom fém.

هلون , de هيلانه Hélène.

ودوع , de وَدِيعة , fém. de وديع , doux et humble ; prénoms très courants.

2) Terminaison féminine.

بَتْورة , fém. de بَتور , *supra*, p. 209*.

بنورة , cf. Journal *Al-Bachir*, 14 Mai 1912. On nous apprend que c'est très probablement une prononciation vulgaire pour بِلّورة cristal, *de cristal*. Nous avons noté aux Dardanelles le nom de femme Κρυσταλλένια Cristalline, comme Ασημένια (Ασημιό) Argentée, Χρυσό Dorée.

حبوبة , de حبيبه amie ou aimée.

زنوبة doublet de زنُّوب , Zénobie, cf. *supra*.

قمورة , fém. de قمور , *supra*, p. 200*.

BIBLIOGRAPHIE

The old syriac Gospels or Evangelion da-mepharreshê — edited by AGNES SMITH LEWIS — with four facsimiles. London, Williams and Norgate, 1910, LXXVIII-334 pp. in 4°.

De prime abord, il semblerait superflu d'éditer une fois encore l'ancienne version syriaque des Evangiles séparés, 6 ans après la magistrale édition de Burkitt. Mrs. Lewis ne l'a pas jugé ainsi, et nous verrons qu'il faut la féliciter d'avoir mené à bien son entreprise. Tout en rendant hommage aux travaux de Burkitt, elle a pensé qu'une nouvelle édition était à faire.

Il s'agissait de donner au texte du ms. sinaïtique la place d'honneur qu'il mérite. Jusqu'à présent ce texte, relégué au bas des pages comme variante du texte curetonien, n'avait que le second rang. Or, puisque, de l'aveu de tous, il est le témoin le plus fidèle, le plus ancien et aussi le plus complet de l'ancienne version syriaque, il doit être la base d'une édition critique.

De plus, Mrs. L. est à même de présenter une édition plus sûre, plus exacte que les précédentes. La lecture du palimpseste sinaïtique, commencée en 1892, a été lente et laborieuse ; peut-être même qu'elle ne sera jamais achevée dans tous les détails. A cette tâche, l'érudition, la familiarité avec les mss. ne suffisent pas ; il faut encore une obstination industrieuse. Or Mrs. L. fut une chercheuse infatigable. Depuis le jour où elle révéla au monde savant l'existence de ce palimpseste, elle n'a cessé de prendre une part active au déchiffrement. Tout d'abord, aidée par sa sœur Mrs. Gibson, — qui dès lors est conquise à la littérature syriaque, — elle s'assura, non sans peine, de bonnes photographies du ms. entier et put ainsi continuer son étude en Angleterre, loin de l'obscure bibliothèque du Sinaï. Dès 1893, elle est de retour au Sinaï, accompagnée de syrologues éminents, tels que R. Bensly, R. Harris, C. Burkitt. Durant 40 jours, le palimpseste est laissé entre leurs mains. Ce travail collectif aboutit à l'édition de 1894, qui présente un texte suffisamment sûr, mais avec de larges lacunes. Un cinquième du texte reste encore à lire. En 1896, après un troisième voyage au Sinaï, Mrs. L. publie une édition abrégée qui sert de complément à la précédente et où le nouvel apport de lectures est imprimé en bleu. C'est une joie pour les yeux et pour l'esprit de voir un dixième du texte environ, dont le cas sem-

blait désespéré, venir ainsi à la lumière sous une couleur si gaie. D'un quatrième voyage au Sinaï, Mrs. L. rapportait quelques nouvelles corrections publiées dans l'*Expositor* d'Août 1897. Elle rapportait surtout d'excellentes photographies, plus nettes que les précédentes et en offrait la collection complète à différentes bibliothèques, celles de Cambridge, de Halle et de Manchester. Ce sont ces photographies — matériel de travail très maniable et toujours accessible — qui ont permis à Burkitt de donner, en 1904, une édition fort en progrès sur les précédentes, puisqu'il annonçait plus de 250 améliorations au texte déjà connu. Mrs. L. ne s'est pas contentée d'une étude sur photographies; elle a toujours pris la peine de contrôler ses nouvelles lectures sur le ms. lui-même, parce que, dit-elle, aux endroits minces du parchemin l'écriture du verso transparaît sur la photographie et induit facilement en erreur, et, de plus, parce que la différence d'encre des deux écritures — l'inférieure et la supérieure — est plus tranchée sur le ms. Ce souci de l'exactitude, favorisé par un grand courage, amène de nouveau Mrs. L. au Sinaï en 1902, puis en 1906 pour la sixième fois.

Aussi peut-elle aujourd'hui, d'un geste fier, présenter un nouveau texte, amélioré en plus de 300 passages, et pour ainsi dire garanti. Il reste encore quelques versets non déchiffrés, dans Mt. 12 et 24 ; bien des lectures sont douteuses, surtout dans Jo. ; mais, après 18 années d'efforts, il est permis de déclarer certains cas désespérés.

Nous avons tenu à rappeler les phases du déchiffrement, parce qu'on ne peut mieux mettre en lumière et les droits de Mrs. L. à donner l'édition définitive des Evangiles séparés et ses titres à notre confiance. Je dois parler aussi de ses titres à notre reconnaissance, puisqu'elle a su grouper autour du texte, au prix d'un labeur onéreux, les renseignements et les références qui peuvent faciliter la critique textuelle des Evangiles et l'histoire des versions syriaques. Son ouvrage restera, à côté de celui de Burkitt, comme un instrument de travail précis et commode. A ce titre, il mérite une description.

Nous dirons quelques mots du texte, des appendices et de l'introduction.

* *

L'impression du texte est soignée. Ce n'est pas à dire qu'elle soit parfaite au point de vue typographique ; car, en bien des pages, l'intervalle entre les lettres qui doivent être unies, est beaucoup trop apparent. Nous retrouvons le bel estranghélo, élégant et espacé, que les presses anglaises affectionnent, et, si je ne me trompe, le même type de caractères que dans l'édition Burkitt. Mais ici le texte est plus surchargé: à chaque instant, l'œil est arrêté par quelque indice. On a visiblement sacrifié la netteté à l'abondance des renseignements. Il ne faut pas trop nous en plaindre.

Les notes sont disposées en deux registres. Le registre supérieur porte les variantes du ms. curetonien. Le registre inférieur est intitulé *similia*. C'est là que la Pešiṭtâ, le Diatessaron arabe ou arménien, les représentants de l'*Itala*, les principaux codex unciaux, le groupe de Ferrar et le groupe du codex 1, viennent témoigner de leur accord avec le ms. sinaïtique.

Le texte est constamment interrompu par une série de traits verticaux, qui indiquent le commencement de la page, de la colonne, de la ligne du ms., et, comme un numéro en marge correspond au numérotage effectué par Ms. L. sur le ms., tout repérage sera facile. — Lorsque le texte sinaïtique a une lacune, c'est le texte curetonien qui prend la place, mais en caractères plus petits. Les lettres douteuses sont signalées par de petits crochets, suspendus dans l'interligne.

L'appendice I contient, sous forme de liste, les améliorations du texte Burkitt. Il y en a plus de 300. Souvent [une cinquantaine de fois environ], c'est un mot, jusque-là illisible, qui est déchiffré ; parfois en Luc et Jo., un verset entier ; enfin bien des lectures hésitantes et conjecturales sont désormais fixées. Il faut noter que de toutes ces corrections le commentaire grammatical de Burkitt n'a pas souffert, sauf pour quelques exemples. Ainsi, puisque Mrs. L. maintient fermement en Mt. 1, 16 la lecture ܥܕ ܠܐ ܢܬܩܪܒܘܢ ܚܕ ܠܘܬ ܚܕ au lieu de ܥܕ ܠܐ et dans un sens équivalent, et que d'autre part le ms. curetonien donne la même lecture en ce passage, on n'est pas en droit de rejeter l'expression hors du texte au nom des lois grammaticales, mais il faut l'accepter à titre provisoire.

Au moment où nous écrivons ces lignes, le D[r] Arthur Hjelt, de retour du Sinaï, où il a pu examiner de près le palimpseste, se pose en arbitre entre les deux éditeurs. Voici, d'après un article de Mrs. Lewis, publié dans le *Tablet* du 27 Mai, le résultat de cette enquête:

En 133 lectures, il est avec L. contre B.
En 21, il déclare la lecture de L. possible.
En 7, il est avec B. contre L.
En 11, il déclare la lecture de B. possible.

De ces dernières, Mrs. L. en récuse 7, qu'elle a pu lire sûrement à l'aide d'un réactif.

L'appendice II est un recueil de passages, reproduits textuellement, où les auteurs syriaques semblent citer les Evangiles plutôt d'après l'ancienne version syriaque que d'après la Pešiṭtâ. Ce recueil aidera à retraeer, ou plutôt à jalonner de loin en loin l'histoire des différentes versions syriaques et à délimiter la part d'influence de chacune. Déjà Mrs. L. note avec surprise qu'elle a trouvé dans Bar Salibī du XII[e] s., et dans Yešouʿdâd du IX s., plus de 70 passages se rapprochant de l'ancienne version — ce qui irait contre l'opinion généralement admise que la Pešiṭtâ aurait eu une influence à partir du VI[e] s. Mais il ne faut pas se hâter de conclure en

faveur d'une persistance de l'ancienne version. Plusieurs passages de Yešouʿdâd me semblent s'écarter également de l'une et l'autre version, et leur origine serait peut-être à chercher du côté des commentateurs de l'école d'Antioche. Attendons, pour nous prononcer, l'édition des commentaires de Yešouʿdâd, que Mrs. Gibson prépare en ce moment.

L'appendice III est une liste des principales omissions constatées dans le ms. sinaïtique. Et ici encore les mêmes mss. collationnés pour les *similia* du texte sont cités toutes les fois que, chez eux aussi, la même omission est constatée. Cet appendice est des plus intéressants, puisque la caractéristique de l'ancienne version syriaque est précisément dans ces omissions.

Les appendices IV et V forment deux petits cahiers enfermés dans une pochette. L'un indique les changements que les nouvelles lectures de Mrs. L. apportent à la traduction anglaise. L'autre est un index des concordances entre le ms. sinaïtique et le Diatessaron arabe. Cet index, qui est l'œuvre de Mr Worman, a été revu par Mrs. L.

L'introduction est plutôt brève. Rien de nouveau sur la date et l'origine du ms. L'écriture supérieure, qui est un recueil de Vies de Saintes Femmes, est l'œuvre du moine Jean le Stylite de Bêt Meri Ḳânoun, couvent de Meʿarat Meṣrên, ville [du] district d'Antioche, et elle est datée du VIIIe s. De là, on est porté à conclure que l'écriture inférieure est, elle aussi, originaire d'Antioche. D'après le critère paléographique, elle remonterait au Ve s.

Pour l'histoire des versions syriaques, Mrs. L. se réfère aux travaux de A. Merx et de Hjelt. C'est dire qu'elle prend parti pour l'antériorité des Evangiles séparés sur le Diatessaron. Sur cette question fort débattue, nous sommes dans la zone des conjectures, ne l'oublions pas. Burkitt préfère l'hypothèse opposée. Pour lui le Diatessaron précéda les Evangiles séparés. Il fut composé d'abord en grec par Tatien, vers 170, tandis qu'il séjournait en Occident, puis transporté par lui en Orient, et là bientôt traduit en syriaque, probablement du vivant de l'auteur. Ainsi s'expliqueraient facilement les nombreuses leçons occidentales, qui ne se rencontrent plus que dans le codex Bèze et l'*Itala*. Cette version aurait bien vite joui d'une grande vogue dans les églises de langue syriaque.

L'origine des Evangiles séparés serait à placer vers l'an 200, probablement durant l'épiscopat de Palout, 3e évêque d'Edesse. Burkitt arrive à cette conclusion par une considération, qui a sa part de vrai : c'est que l'introduction d'un nouvel Evangile dans une communauté chrétienne est un événement de grande importanee, qui trahit la présence d'un nouveau courant d'idées et comme une brisure avec la tradition locale. Or, on sait que Palout ne put recevoir la consécration episcopale des mains de son prédécesseur, mort subitement durant une persécution, et vint à Antioche se faire consacrer par Sérapion (190-203). Ne serait-ce pas là l'événement révélateur ? L'Eglise d'Edesse

serait entrée à ce moment dans le courant d'idées de l'Eglise d'Antioche et aurait reçu d'elle un nouveau texte des Evangiles, conséquence d'autant plus vraisemblable que Sérapion est connu pour son zèle en faveur du tétramorphe.

Il n'est pas difficile de voir que l'attribution à Palout est une hypothèse bien fragile. Mrs. L. objecte que si Palout, personnage influent, a vraiment introduit les Evangiles séparés dans son Eglise, on ne s'explique pas qu'il ait toléré le Diatessaron et ne l'ait pas plutôt exclu, comme fera plus tard Rabboula en faveur de la Peŝittâ, alors surtout que le nouveau texte était introduit par défiance à l'égard de ce Diatessaron.

Mrs. L. formule une seconde objection. Comment se fait-il que les Evangiles séparés, qui, d'après la constatation de Burkitt, présentent en plusieurs passages un texte plus pur, et par suite plus ancien, que celui du Diatessaron, soient cependant postérieurs en date ? Burkitt a prévu l'objection et y a répondu. La version sinaïtique peut avoir été faite sur un prototype grec meilleur et plus ancien que le Diatessaron, et cependant ne pas être elle-même antérieure au Diatessaron. La question est ainsi reculée dans un lointain de plus en plus hypothétique, où nul n'y voit plus rien et où personne ne peut avoir tort.

L'introduction se termine par des notes sur quelques passages remarquables. On y trouve les justifications à propos des lectures douteuses et discutées. Plusieurs notes contiennent même des aperçus d'exégèse, mais aucun détail n'est étudié à fond, à l'aide d'une documentation méthodique. La note sur ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ m'a paru très insuffisante. L'expression ܩܐܡ ܘܡܫܬܡܠܐ (Jo. 4,27), qui se retrouve encore plus loin (7, 25) est traduite : « se tenait debout et parfait ». Je crois que le premier participe ܩܐܡ exprime tout simplement la nuance adverbiale de permanence et non la position du corps.

En terminant, remercions encore Mrs. L. du soin et du respect avec lesquels elle a recueilli, dans une édition digne de lui, un des plus vénérables témoins de l'antiquité chrétienne.

L. Rigoulet, s. j.

P. syxtus, O. C. R. — **Notiones Archaeologiae Christianae disciplinis theologicis coordinatae.** Vol. I, pars prior ; vol. II, pars prima et secunda : trois volumes in-8° de 464, VIII - 398 et 382 pages, avec 10 planches et plus de 600 illustrations dans le texte. Rome, Desclée, 1909 et 1910.

Le P. Sisto Scaglia s'est donné la tâche de mettre à la disposition des théologiens les matériaux que l'archéologie chrétienne peut fournir à leurs études. Le projet n'est pas nouveau (1) ; l'ouvrage serait d'une utilité indiscutable, comme en font foi cer-

---

(1) Je me permets de renvoyer à l'article *Epigraphie* du *Dictionnaire apologétique de*

tains articles du *Dictionnaire de Théologie* (v. g. Baptême, Communion des Saints), où l'on a eu l'heureuse idée de colliger un riche matériel archéologique.

L'ouvrage du P. S. est conçu sur des proportions assez vastes. Un volume (vol. I, pars prior) est consacré à des questions d'archéologie générale : documents antiques éclairant la topographie et l'histoire des cimetières romains,—les persécutions, — les tombes et les cimetières, —analogies entre les rites funéraires chrétiens et païens. Un volume (vol. II, pars prima) est attribué à l'épigraphie : il en sera question en détail plus bas. Enfin, le dernier volume paru (vol. II, pars secunda) a pour objet les symboles des épitaphes chrétiennes, le caractère général des peintures funéraires, les types iconographiques (le Christ, la Vierge, les représentations des sacrements), les suffrages pour défunts, les fins dernières de l'homme.

Il y a dans ces trois volumes de fort bonnes choses : je dois le déclarer nettement, avant de présenter un certain nombre de critiques, qui courraient le risque de faire oublier les mérites de ce manuel d'archéologie chrétienne à l'usage des théologiens. Mais ce sont justement ces qualités qui font regretter le plus vivement les défauts qui leur font tort.

Ne pouvant descendre dans tout le détail de ce vaste ensemble, je me contenterai d'examiner d'un peu près le volume qui devrait avoir le plus d'intérêt général, celui qui est consacré l'épigraphie chrétienne.

Ce volume répond-il à l'idée qu'on se fait d'un manuel destiné à des théologiens ? est-il de nature à les dispenser de recherches personnelles ? leur fournit-il des données sûres, immédiatement utilisables pour leur but théologique ou apologétique ? J'ai le regret de déclarer que je ne le crois pas.

Tout d'abord, l'information de l'auteur me paraît singulièrement incomplète. Sans doute le P. S. n'est pas de ceux pour qui toute l'antiquité chrétienne se réduit à Rome, et qui ne vont pas chercher de documents en dehors des catacombes et des musées romains. Il faut le féliciter d'avoir su regarder hors de l'Italie, d'avoir puisé un certain nombre d'exemples dans l'épigraphie de la Gaule, de l'Afrique et de l'Orient grec. Mais ces emprunts, trop restreints, font ressortir malheureusement ce que son information a de précaire. L'auteur cite Waddington, il a emprunté quelques textes à la *Revue Biblique*. Mais comment peut-il ignorer—ou ne pas citer—les *Cities and Bishoprics of Phrygia* de Ramsay, les publications de Prentice pour la Syrie, le *Recueil des Inscriptions grecques-chrétiennes d'Egypte* de Lefebvre, l'*Enquête sur l'Epigraphie chrétienne de l'Afrique* de Monceaux ? Je pourrais allonger la liste de ces lacunes bibliographiques ; à ces travaux fondamentaux, ajoutons encore l'article de Cumont sur *Les Inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure* (*Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*.

---

la foi catholique, col. 1404-1457. J'y ai signalé (col. 1416-1418) quelques essais de même genre.

Ecole française de Rome, XV, p. 245-299) qu'on est étonné de ne pas rencontrer et qui est cependant un des travaux les plus utiles en la matière.

Sans parler de la moisson de textes importants qui, de ce chef, échappe à l'auteur, voici, à titre de remarques, quelques indications qui feront juger de ce que vaut l'élaboration des textes auxquels le P. S. a borné son enquête.

P. 15. Sur l'ère des Martyrs, voir Lefebvre, *Recueil*, p. XXV ; les indications sur les ères sont, d'ailleurs, assez inexactes : l'auteur pense que l'ère de Bostra date de l'avénement de Philippe (!) .

P. 16. Qui s'imaginera que l'inscription de Bersabée, ainsi présentée : « En pretiosa illa inscriptio :

HIC QVIESCIT BEATVS KAIOVMOS etc

est en réalité une inscription grecque ? J'ajouterai que l'auteur me paraît peu au courant des controverses relatives à l'ère d'Eleuthéropolis.

P. 45 sqq. L'auteur résume de Rossi, il en a bien le droit ; mais ce que dit de Rossi ne vaut que pour l'Occident : en Orient, la question est toute différente.

P. 53 sqq. Les exemples de formules régionales sont peu nombreux : il eût été utile de les multiplier, car ils ne sont pas sans importance pour l'histoire religieuse des provinces.

P. 55 n. 2. Sur le XMΓ, l'auteur s'en tient à la solution de Waddington, mais il a tort de condamner durement l'interprétation de de Rossi. D'ailleurs, le problème est loin d'avoir la belle simplicité que pense le P. S., dont la documentation apparente se réduit à 3 références : on décuplerait ce chiffre sans épuiser la littérature du sujet.

P. 69, n. 2. Même insuffisance pour l'IXΘYC ; de plus, le P. S. a tort de faire tant de fond sur l'hypothèse de Mowat : « demonstravit » passe la mesure.

P. 71, n. 1. Il y aurait eu beaucoup à dire sur le D·M·, sa présence dans les inscriptions chrétiennes, les adaptations qui en furent faites, et, d'une manière générale, sur les survivances de formulaire païen dans les *tituli* chrétiens et les inscriptions crypto-chrétiennes. Sur ce point important, le P. S. aurait appris de l'article de Cumont cité plus haut des faits qui ne sont point sans conséquence.

P. 74. Je sais bien des théologiens qui récuseront la valeur probante de formules telles que ἐν ἁγίῳ πνεύματι Θεοῦ , en faveur de la croyance à un Esprit *personnel*, distinct du Père.

P. 82. Les textes de Syrie et d'Egypte auraient fourni un riche matériel pour l'étude des doxologies.

P. 107. Le texte de l'inscription nubienne n'est pas tout à fait d'accord avec celui que donne Lefebvre (664).

P. 159. C'est surtout en Anatolie que la mention χρηστιανός se rencontre ; il

n'est pas absolument certain qu'elle désigne des chrétiens orthodoxes : elle peut être montaniste.

P. 159. Le P. S. décrit un vase trouvé à Carthage : « crux delineata est et circa eam duo pisciculi et litterae ABC. Pisciculi fideles repraesentant . . . (Tertull., *De Baptismo*, 1) ; litterae igitur neophytos designant quae baptismali aqua fiunt. » — Je ne comprends pas ; d'autre part, le sens des inscriptions alphabétiques est bien connu.

P. 162. On sera étonné que, pour la Confirmation, le P. S. n'ait pas utilisé l'excellent article de Doelger, *Die Firmung in den Denkmaelern des christlichen Altertums*, paru, à Rome même, dans la *Roemische Quartalschrift*, 1905, p. 1-41.

P. 180. Il est surprenant que les évêques métropolitains, souvent mentionnés dans les inscriptions, soient omis dans l'inventaire des monuments relatifs à la hiérarchie.

P. 188. On trouve d'abondants détails sur le mariage dans les divers degrés de la hiérarchie ecclésiastique dans l'étude de Pelka, *Altchristliche Ehedenkmaeler*, collection *Zur Kunstgeschichte des Auslandes*, V, 1901.— Il est fâcheux que le chapitre sur la hiérarchie ne contienne rien sur les archiprêtres, rien non plus sur la vie monastique.

P. 247. Le P. S., rencontrant un médecin, qualifié de χριστιανὸς καὶ πνευματικός, commente d'une façon inattendue le second titre, sans doute nouveau pour lui : « De eorum scilicet ille erat schola, qui spirituum vitalium, ut aiebant, actioni universos tribuebant morbos ». Pareille erreur est inquiétante.

P. 268. « Assyria » : c'est évidemment de la Syrie qu'il s'agit.

P. 280 sqq. C'est pour ce paragraphe relatif aux martyrs que le travail de M. Monceaux eût été d'un grand secours à l'auteur.

P. 287 sqq. On ne peut parler exactement des liturgies, surtout en Orient, sans se documenter dans les travaux de Prentice. Cf. *Dictionnaire apologétique*, col. 1447.

P. 289-290. L'inscription Madaba n'est point du IV^e^, mais du VII^e^ siècle.

La correction des noms propres laisse fréquemment à désirer : Basset pour Bayet (p. 157, n. 1) ; Revillot pour Revillout (p. 267, n. 1 et 2), etc.

Ces déficits ne sont que des taches. Je dois appeler l'attention sur des défauts plus graves. Que l'auteur adopte une division qui se ramène à la théologie (v. g. *Epitaphia christiana dogmata significantia*, p. 62-174), c'est un point de vue qui peut se défendre, bien qu'on se demande, dans nombre de cas, l'utilité de textes qui, pour la plupart, ne datent que du IV^e^ ou même du VI^e^ siècle. Pour cette raison, j'aurais préféré qu'il restât dans l'ordre historique. Mais, ce plan adopté, fallait-il encore donner satisfaction à un certain nombre d'exigences qui paraissent s'imposer avec une nécessité absolue à qui veut faire œuvre franchement scientifique. Les textes ne valent que par leur âge, et on pourrait ajouter que cette valeur est en partie

conditionnée par leur provenance. Il eût donc fallu : 1°) distinguer avec soin l'époque des inscriptions, au lieu de les accumuler au hasard de leur contenu ; 2°) séparer toujours les textes par ordre de provenance, et ne pas faire croire à une unité qui n'existe pas : l'épigraphie occidentale a ses habitudes qui ne sont pas celles des textes orientaux. Les mêler n'aboutit donc qu'à des confusions qui ne sont pas sans inconvénients. Que dirait-on d'un théologien qui, dans un argument de tradition, citerait pêle-mêle S. Ignace d'Antioche et Léonce de Byzance ? C'est un peu, hélas ! ce que fait le P. Sisto. Je ne veux pas dire pour cela que son travail — je ne parle bien entendu que de la partie épigraphique — doive être regardé comme non avenu. Il y a là d'excellents matériaux qui, pour être un peu trop mélangés, n'en gardent pas moins leur valeur. A l'apologiste, au théologien de faire un tri dans tout ce que lui offre cette copieuse compilation. Puissent ces lignes décider l'auteur à une refonte partielle dans la seconde édition qui ne saurait tarder (1) : une sérieuse mise au point assurerait à ce bel ouvrage, si largement illustré, une utilité plus solide et une popularité durable dans les milieux ecclésiastiques.

L. Jalabert

Gertrude Lowthian Bell.— **Amurath to Amurath.** London, Heinemann, 1911, XVIII-370 pp. in-8°, 234 fig., 1 carte.

L'activité de Miss Bell est surprenante. Peu d'hommes pourraient lui être comparés à cet égard. A peine ses explorations du Qara Dagh terminées — le volume des *Thousand and one Churches* n'était pas encore paru — elle entreprenait à travers la Mésopotamie et l'Asie Mineure une longue expédition dont le récit nous est présenté dans le livre que j'annonce ici. Le titre qui paraîtra peut-être un peu déconcertant renferme une allusion à la date du voyage (février-juillet 1909). Amurat après Amurat : c'est Mahomet V succédant à Abd-ul-Hamid. Nous sommes avertis par là de chercher avant tout dans ce volume un tableau de l'état des esprits en Turquie au lendemain de la proclamation de la liberté. Et de fait, en parcourant ces pages si intéressantes, on ne tarde pas à constater que l'attention de l'auteur est sollicitée autant par le spectacle du présent que par le souvenir du passé.

Miss Bell raconte bien. Descriptions, anecdotes, pages d'histoire s'entremêlent pour faire de son livre une lecture très attachante. L'archéologie vient un peu en

(1) La pars prior du vol. I a déjà été réimprimée. Le R. P. a également publié un *Manuale di Archeologia Cristiana* (Rome, Ferrari, 1911, in-8°, LVIV-488 pp.), simple abrégé, semble-t-il, de son grand ouvrage : je ne l'ai pas vu.

arrière-plan, car l'intrépide voyageuse réserve pour des publications d'un autre genre une bonne partie des documents qu'elle a rapportés. Elle a cependant sa place dans le volume : les ruines des châteaux du désert, à l'ouest de l'Euphrate, et en particulier d'Ukheidir, celles de Samara, les églises du Ṭûr 'Abdîn font l'objet de descriptions détaillées accompagnées de nombreuses photographies. On a déjà attiré l'attention (1) sur ces dernières églises où le narthex ainsi que le chœur se trouvent placés sur les longs côtés du monument ; en sorte que la nef est couverte par un berceau dont l'axe est perpendiculaire à celui de l'église. On a rapproché cette disposition de celle de l'église de Santulliano à Oviedo. A mon tour, je rappellerai qu'un plan analogue est fréquent dans les chapelles souterraines de Cappadoce (2).

La dernière partie du voyage — de Malatia à Eregli par Gurun et Césarée — nous ramène en Asie Mineure. De Tomardza, Miss Bell a poussé une pointe jusqu'à Comane. Elle nous apprend — ce que j'ignorais en écrivant mon article (3) — que le village de Chahr a été en grande partie incendié lors des événements d'avril 1909 (on ne connaît pas encore en Europe toutes les répercussions de ces événements en dehors du vilayet d'Adana). Aussi Miss Bell n'y a-t-elle pas fait de séjour. Elle en rapporte cependant quelques documents qui pourront compléter ma description : un plan du caveau sous le temple funéraire (fig. 226), une photographie de l'église établie sur les ruines du temple de Mâ (fig. 228) où l'on reconnaît fort bien les différentes retouches que j'ai signalées dans cette construction. Elle ajoute cinq inscriptions qu'elle croit inédites : deux étaient déjà publiées (Chantre, p. 138, repris dans notre n° 1, et MFO, III[1], p. 479) ; une troisième est notre n° 6 (Miss Bell lit comme le P. Gransault Γειρέους) ; les deux autres, de courts fragments, seront à ajouter à la série des textes de Comane.

Miss Bell n'a pas terminé la série de ses voyages. L'antique Orient exerce sur elle un charme irrésistible et elle y est retournée à l'heure où j'écris. Puisse-t-elle continuer à accroître le trésor de ses documents et de ses observations !

Ore Place, 10 mai 1911.

G. DE JERPHANION

---

(1) Notamment M. Strzygowski dans *M. f. Kunstw.*, III, 1910, p. 1-4 (d'après *AJA*, 1910, p. 391).

(2) C'est justement dans les chapelles de ce type que se voient les fresques les plus anciennes.

(3) *MFO*, V[1], p. 283-295.

R. P. MALZAC, S. J.—**Grammaire Malgache.** Tananarive, Imprimerie de la Mission Cathol., *Mahamasina*, 1908. In-8° de XXII-182 pp. Prix, 4 fr. - Par la poste, 4 fr. 50.

Une courte mais très élogieuse recension de ce récent ouvrage dans les *Etudes*, 5 Févr. 1910, p. 432, nous inspira le désir de le connaître à notre tour. L'auteur ayant bien voulu nous l'envoyer, avec les autres publications signalées ci-dessous, nous avons pu constater par nous-même le bien-fondé des éloges que cette nouvelle grammaire lui a valus. Après avoir parcouru ces pages aussi lucides que fortement documentées, nous avons souscrit de tout cœur à ce jugement nullement exagéré de la *Tribune de Madagascar et Dépendances*, n° du 22 mai 1908 :

A la portée des débutants par son impeccable clarté et la belle ordonnance classique de nos grammaires françaises, la nouvelle grammaire malgache sera très appréciée des connaisseurs, des malgachisants avancés, de tous les esprits cultivés auxquels une connaissance rudimentaire du malgache ne saurait suffire, mais qui cherchent à pénétrer toutes les finesses de la langue, à dérober aux indigènes son ingénieux mécanisme et sa saveur native. Aux Malgaches eux-mêmes, ceux du moins qui sont assez familiarisés avec le français, l'ouvrage du P. Malzac sera doublement profitable : ils y apprendront à mieux connaître leur propre langue et y trouveront de nombreux exemples d'excellente traduction.

Les questions les plus difficiles et les plus complexes : adjectifs et pronoms démonstratifs, différentes classes de participes, forme relative, etc. ont été traitées à fond, avec une précision, une finesse d'analyse, une variété et un choix d'exemples qui ne laissent rien à désirer.

La syntaxe, admirablement travaillée, est la partie la plus neuve et la plus intéressante de l'ouvrage. Il y a vraiment plaisir, il y aura surtout profit à y trouver la solution de maintes difficultés pratiques, et les progrès seront rapides à la suite d'un guide aussi avisé.

Enfin il faut signaler une savante introduction sur la philologie comparée du malgache. L'auteur y a condensé en quelques pages tout ce qu'on sait, tout ce qu'on a écrit jusqu'ici des affinités du malgache avec les langues malayo-polynésiennes : aux recherches antérieures il a ajouté un apport personnel de première valeur, et mis ainsi dans un nouveau jour l'intéressant problème des origines malgaches.

Modicité de prix, belle exécution typographique : acquéreurs et lecteurs seront satisfaits.

Un point, semble-t-il, a été oublié pas l'auteur (je parle pour des profanes comme moi en malgache) : c'est la question de l'écriture. On aimerait savoir le genre de caractères employés par les aborigènes, aux divers stades de leur évolution ethnique ; il serait intéressant, notamment, d'apprendre jusqu'à quel point l'alphabet arabe

a pu être usité, au moins parmi les peuplades gagnées à l'islamisme ou en contact plus intime avec elles. Nous serions heureux de publier dans les *Mélanges* tout ce que le R. P. Malzac voudra bien nous adresser sur cette question.

Autres ouvrages du même auteur :

Dictionnaire français-malgache, Nouvelle éd., 1899, 860 pp. 8°. Paris, A. Challamel et Librairie de la Miss. Cath. (Tananarive) ; 12 fr. 50.

Dictionnaire malgache-français (RR. PP. Albinel et Malzac, s. j.), 2e éd. revue etc. Tananarive, Librairie de la Miss. Cath., 1899, 840 pp. gr. 8° ; 12 fr. 50.

Vocabulaire français-malgache, Nouvelle éd., 1900, 445 pp. in-12. Paris, A. Challamel et Librairie de la Miss. Cath.; 3 fr.

L. R.

HERMANN MOELLER. — *Vergleichendes indo-germanisch-semitisches Woerterbuch.* Goettingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1911, XXXVI-316 pp.

Sans se laisser décourager par certaines critiques faites à son ouvrage de phonétique comparée : *Semitisch und Indogermanisch,* I. *Konsonanten* (1907), M. Möller nous donne aujourd'hui, sous forme de dictionnaire une nouvelle systématisation de ses idées. Le dictionnaire suppose le volume de phonétique et y renvoie constamment. Le premier ouvrage de M. Möller a été signalé en son temps, dans les *Mélanges* (t. III, fasc. II, p. 120*) avec la sympathie que mérite le travail énorme entrepris et vaillamment mené à terme par le savant professeur de Copenhague. Pour peu qu'on soit initié à la grammaire comparée du sémitique ou de l'indo-germanique (1), on se rendra compte aisément de l'effort intellectuel exigé pour élaborer la comparaison systématique des deux groupes de langues. Si quelqu'un était désigné par ses travaux antérieurs et une compétence spéciale dans l'un des deux domaines linguistiques pour aborder l'étude comparée du sémitique et de l'indo-germanique, c'était assurément M. Möller. Quel que soit le jugement qu'on porte sur la thèse, on ne pourra contester qu'elle soit l'œuvre d'un technicien bien préparé et armé de toutes les ressources de la linguistique moderne.

Parmi les critiques du premier ouvrage, plusieurs n'ont pas voulu juger au fond : c'était sans doute sagesse de leur part, et nous saurons les imiter. On peut se mouvoir avec aisance sur son domaine propre — sémitique ou indo-germanique — et se croire tenu à la réserve dès qu'il s'agit des zones frontières. Par contre, plusieurs ont discuté des questions de méthode. On a trouvé, en particulier, l'entreprise de Möller *prématurée.* L'auteur répond à cette objection dans la préface du *Woerterbuch* (p. V).

(1) Nous dirons ici *indo-germanique*, comme Möller.

Il invoque pour sa justification l'exemple de Bopp, qui n'attendit pas que la grammaire de chacun des groupes fût parfaite pour rédiger la grammaire comparée des langues indo-germaniques. Il me semble que la grammaire du sémitique, telle qu'elle se présente, par exemple, dans le *Grundriss* de Brockelmann est suffisamment parfaite pour permettre d'instituer des rapprochements phonétiques et morphologiques.

Mais sur un autre point de méthode, et de méthode pratique, je me permets de regretter, dans l'intérêt même de la thèse, qu'il défend avec tant de vaillance et de talent, que M. Möller, dans ses deux ouvrages, n'ait pas procédé d'une façon plus *pédagogique*. Comme il s'agit d'une doctrine entièrement nouvelle, il eût mieux valu, je crois, au lieu de *supposer le problème résolu* et d'aligner les séries des correspondances phonétiques dans le premier ouvrage et des racines dans le *Woerterbuch*, d'initier plus inductivement le lecteur à la thèse et aux preuves. Il aurait fallu discuter par le menu un choix d'exemples particulièrement clairs sur lesquels se fonde une loi. La phonétique générale et expérimentale aurait dû être invoquée, avec analogies concrètes à l'appui, pour légitimer le passage d'un phonème à un autre. Et, pour ce qui concerne le *Woerterbuch* en particulier, il est regrettable que dans la *Lauttabelle* (pp. XVII-XXI) la valeur des symboles adoptés par l'auteur ne soit pas plus clairement expliquée. Je crains bien que plus d'un sémitisant ne s'y reconnaisse pas facilement.

Pour que deux vocables du sémitique commun et de l'indo-germanique commun puissent être valablement rapportés à une même racine, il faut, outre la correspondance phonétique, une ressemblance sémantique originaire. Il me semble que, dans un certain nombre de cas, l'auteur n'a pas été assez exigeant pour la ressemblance sémantique. Ainsi, dès la p. 2, il statue une racine sémitique-indo-germanique *agr*, d'où indo-germanique *agros* (gr. ἀγρός, lat. *ager*, etc), présémitique *ḥGr*, d'où arabe *ḥḍr*. Quoi qu'il en soit de la correspondance phonétique, le rapport entre les deux racines est sémantiquement peu probable, car si le sens de la racine indo-germanique est bien « bearbeitetes Land, laendliche Besitzung im Gegensatz zur Stadt », le sens premier de la racine sémitique *ḥḍr* semble bien être *présent, qui demeure, sédentaire*.

L'avenir — peut-être un avenir encore très éloigné — dira si la thèse de M. Möller est solide dans son ensemble. En tout cas, son travail énorme aura eu le mérite de rassembler une masse imposante de rapprochements, dont un bon nombre sont fort vraisemblables, et d'avoir fourni le faisceau d'arguments le plus compacte en faveur de l'origine commune du sémitique et de l'indo-germanique.

P. J.

Reinhold Freiherr von Lichtenberg. — **Einflüsse der aegaeischen Kultur auf Aegypten und Palestina**, mit 54 Abbildungen. — Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, 1911, 2. Leipzig, Hinrichs, 1911. In-8°, 104 p.

Paru fort peu de temps après les *Civilisations préhelléniques* de M. Dussaud, ce fascicule des *Mitteilungen* de la Vorderasiatische Gesellschaft complète, sans les rendre moins utiles, les études du savant français. De ces dernières, le point de vue surtout archéologique, l'attention particulière donnée à la céramique, enfin la prudence dans les questions d'origine sont caractéristiques ; d'ailleurs le problème des influences réciproques entre la civilisation égéenne, l'Egypte et la Palestine ne pouvait y être traité à part et pour lui-même. M. v. Lichtenberg, recherchant *ex professo* ces influences, s'attache aux textes égyptiens, cunéiformes et bibliques autant qu'aux monuments ; son but est moins de relever les points certainement acquis à la science que de donner une vue d'ensemble, parfois hypothétique, de ces échanges entre civilisations voisines.

Sur l'origine de la civilisation égéenne il a, on le sait, pris parti. Elle est pour lui *die arisch-aegaeische Kultur*. L'introduction du présent mémoire rappelle brièvement les deux motifs principaux qui attestent le point de départ européen-arien de la culture égéenne : les représentations de la déesse mère à l'âge de la pierre et au premier âge du bronze, et la spirale. Si les indices tirés de la spirale méritent grande considération, les procédés de figuration qui apparaissent identiques sur les idoles féminines depuis la France jusqu'à Chypre (p. 1-3) ne seraient ils pas simplement des conventions spontanées, communes aux débuts de tout art plastique et explicables autrement que par la parenté ethnique des artistes ? N'était la brièveté de ce rappel, on eût aimé également voir discuter par M. v. Lichtenberg le rapprochement institué par Ed. Meyer entre les idoles féminines de Chypre et des statuettes de Babylonie (*Gesch. des Altertums*², § 498, cf. § 373).

Des rapports entre le monde égéen, l'Egypte et la Palestine, trois sources principales peuvent nous instruire : les données écrites de l'Egypte, celles des Lettres d'El-Amarna et de la Bible ; les représentations figurées indiquant le type ethnique des Egéens : les trouvailles d'objets égéens importés en Egypte et en Palestine, et inversement les rencontres d'objets égyptiens à Chypre, à Rhodes, en Crète, à Mycènes. A cette triple série de renseignements correspondent les trois chapitres du mémoire de M. v. Lichtenberg.

Une érudition considérable y apparait, atteignant tous les points du domaine égéen ; or ce domaine s'étendrait depuis la partie méridionale de la plaine du Danube, y compris la presqu'île hellénique, jusqu'en Crète et aux iles grecques, puis, sur la côte ouest d'Asie Mineure, de Troie à Chypre (p. 2). Nous ne pouvons suivre pas à pas

toute l'enquête. Qu'il suffise de mentionner ici l'étude des fresques représentant des Keftiou (p. 31 s.). M. v. Lichtenberg a revu en détail ces peintures, il corrige ou complète en plusieurs endroits les lectures ou les descriptions de ses devanciers, Virey, Piehl, W. M. Müller (p. 51, 52, 54), et parfois reproduit les calques de ses propres clichés ; enfin il distingue avec soin la valeur documentaire des divers documents (p. 51). Ces précisions méritent reconnaissance. Remarquables aussi, quoique sujettes à discussions, paraîtront les pages relatives aux plus anciennes importations égéennes en Egypte (p. 71 s.): dès la 1re dynastie, la céramique noire incisée de blanc, avec ses bols pansus, et les grandes cruches à une anse, d'Abydos, décorées en rouge sur fond blanc de triangles rayés ou ponctués ; durant la 6e et la 7e dynastie, les sceaux en forme de boutons, gravés parfois de faux hiéroglyphes, — ces cachets mêmes qui datent les couches crétoises du minoen ancien II, — attestent avec le monde égéen des relations dont la voie et le mode nous échappent.

Partisan résolu de la plus grande culture égéenne, M. v. Lichtenberg distingue peut-être insuffisamment, dans ses comparaisons, les apports de chaque pays au courant général dont il veut mesurer l'élan. N'y a-t-il pas quelque témérité à donner comme simplement égéennes (p. 87) ces épingles à œillère médiane, communes à Chypre, mais ignorées, semble-t-il, en Crète et dans les Cyclades (cf. Dussaud, *Civilisations préhelléniques*, p. 173) ? Quant aux petits bronzes mycéniens, vêtus du pagne et coiffés d'un bonnet allongé terminé en sphère (p. 38), ne fallait-il pas marquer, après W. M. Müller et A. J. Evans, le caractère égyptisant de leur coiffure et sa ressemblance avec l'antique couronne blanche de la Haute Egypte, portée déjà par Narmer ? Libre enfin à M. v. Lichtenberg d'admettre l'équivalence des Zakkara et des Teukroi et de proposer celle entre Pulasati et Pelasgoi (p. 28) ; mais n'y a-t-il pas comme une gageure à retrouver dans le nom de *Zà-kà-ru-b-ʿ-(ï) ra*. prince de Byblos, mentionné par le papyrus Golenischeff, « la désignation ethnique des Teukroi fondue en un seul nom avec le titre sémitique de Baʿal » (p. 24) ? Si jamais cette fusion fut patronnée par Breasted, il n'en est plus question dans sa dernière *History of Ancient Egyptians*, 1908, où les pp. 352-4 parlent de Zakar-Baʿal, prince de Byblos, et des Thekel fixés à Dor.

Ces réserves faites, et celles encore qu'appelle la théorie de la *arisch-aegaeische Kultur*, l'on reconnaîtra sans peine et presqu'à chaque page la richesse des aperçus et l'érudition qui marquaient déjà les travaux de M. v. Lichtenberg sur Chypre et sur l'origine de la colonne ionienne.

Ici ou là quelque rapprochement pourrait être ajouté. Ainsi la tasse égéenne ornée de deux bucrânes, qui figure au tombeau de Senmut (*Einflüsse*, fig. 22, p. 49-50), ne rappelle pas seulement la tête de taureau en argent trouvée à Mycènes, mais aussi ce vase mycénien de Chypre où deux bucrânes surmontés de la double hache encadrent des cornes de consécration ornées du même insigne (Evans, *Mycenaean Tree*

and Pillar Cult, p. 8 s. ; = Dussaud, *Civilisations préhelléniques*, fig. 147, p. 204). S'il était besoin de renforcer contre la critique de M. W. Wreszinski (*Orientalistische Literaturzeitung*, juillet 1911, col. 311-313) la position de M. v. Lichtenberg sur le rôle des influences égéennes dans l'art de la XVIII^e et de la XIX^e dynasties, l'on pourrait apporter de nouvelles pièces à conviction. Le British Museum possède un vase à étrier *en pâte glacée bleu*, « of Micenaean type, with zig-zag design painted in black. About B. C. 1300 » (*A Guide to the Third a. Fourth Egyptian Rooms*, 1904, p. 255 n° 7 = Wall-case 150, N° 25413). De la même époque est daté un vase en cornet, de même facture : « blue glazed... ornamented with diamond patterns and lotus leaves. The shape is an imitation of a Mycenaean form » (*ibid.*, n° 8 = Wall-case 150, N° 22731). De fait le galbe rappelle, en plus massif, une coupe en entonnoir de Gournia, reproduite par M. Dussaud (*Civilisations préhelléniques*, p. 39, fig. 23) ; l'anse est plus épaisse et au lieu de s'incurver en hauteur s'étale horizontalement au niveau du large orifice pour rejoindre au tiers de sa hauteur le corps du vase. Suivant une disposition traditionnelle, semble-t-il, puisque nous la retrouvons sur la coupe profonde de Gournia comme sur le vase en cornet du tombeau de Rekhmara (*Einflüsse*, Abb. 16, p. 42 ; registre supérieur, 4^e fig. à partir de la droite), la surface est partagée en trois champs d'ornementation par des bandes horizontales ; un anneau enserre l'orifice, les deux autres, garnis de losanges, se suivent d'assez près à la partie supérieure du vase, pour laisser s'étendre à leur aise les grandes feuilles qui surgissent de l'extrémité affinée : on dirait une botte de feuillage qu'on a serrée de trois nœuds là où les tiges ont leur plein développement. Je ne sais si cette pièce a été publiée (1) ; elle révèle, semble-t-il, chez les céramistes égyptiens, le sentiment réel des élégances égéennes.

René Mouterde.

Céramique primitive. Introduction à l'étude de la technologie. — Leçons professées à l'Ecole d'Anthropologie en 1911 par L. Franchet. — Paris, Geuthner, In-8°, 160 pages, avec un tableau, un index et 26 fig.

Il n'y a pas plus d'un siècle que « la chimie, prenant la place de l'empirisme absolu, a commencé à nous révéler l'action que les éléments constitutifs des pâtes et des

---

(1) Ce vase est sans doute celui que mentionne von Bissing, *Athenische Mitteilungen*, 1898, p. 263 : Ein mykenischer Trichter aus ägyptischer Faience befindet sich nach G. Karos Angabe im Britischen Museum.

L'anse étirée horizontalement et non en hauteur se retrouve sur des vases en cornet crétois, v. g. E. H. Hall, *The Decorative art of Crete in the Bronze age*, p. 35, fig. 52 = *British School at Athens*, 1902-1903, IX, p. 311, fig. 9.

glaçures exercent les uns sur les autres » (p. 75). Dès lors l'étude rationnelle et scientifique de la céramique se développait, imposant peu à peu ses résultats, même à d'autres qu'aux hommes du métier. Les archéologues savent aujourd'hui qu'il n'existe pas de porcelaine égyptienne au sens propre. Mais ils aimeront à voir distinguer nettement entre glaçure, émail, vernis, couverte, engobe (p. 79 - 80, cf. p. 90); ils se garderont désormais de parler de couverte à propros de tout vase qui n'est pas grès ou porcelaine ; aux termes de poterie romaine rouge lustrée ils substitueront volontiers celui de poterie rouge émaillée (p. 109). Ils trouveront encore, dans cette introduction à la technologie, due à un savant qualifié, maintes précisions touchant de près à leur domaine, et ce sera un gain pour leur travail et leurs écrits.

Le 1[er] chapitre contient quelques généralités et la distinction entre terres et pâtes céramiques. Dans les quatre autres, M. Franchet passe en revue : les pâtes ; la fabrication, surtout le rôle du tour et le décor ; la coloration—et ici sont les pages les plus captivantes et les plus neuves, relatives aux trois séries de poteries carbonifères, aux glaçures égyptiennes (bleu de cuivre), à l'émail noir grec dû à la magnétite comme le noir égyptien (p. 83-116) ; enfin la cuisson et l'historique du four à poterie. Le livre se termine par une classification technologique, basée sur la distinction entre pâtes vitrifiées et non vitrifiées ; un tableau commode la résume. Une illustration choisie ajoute à l'intérêt des descriptions ; la seule critique qu'on puisse lui adresser est d'indiquer parfois bien sommairement ses références (p. 57).

La dernière affirmation de M. Franchet, qu'à utiliser la céramique pour dater un gisement il ne faut point encore songer (p. 156), demanderait peut-être quelque tempérament, si on voulait l'appliquer aux fouilles orientales et crétoises. La p. 103, en attribuant à la période perse des applications monumentales extraordinaires de la céramique émaillée, ne laisse pas assez clairement soupçonner que ce genre de décoration fut pratiqué en Egypte dès la III° dynastie (cf. v. g. Maspero, *L'Archéologie égyptienne*, 1907, p. 264-267).

Ce sont là minces reproches. Ils ne diminuent en rien le prix du raccourci net, sûr, éclairé des lumières de l'ethnographie et de la chimie la plus actuelle, que présente le livre de M. Franchet sur toute l'évolution de la poterie antique.

René Mouterde

Jules Maurice. — **Numismatique Constantinienne**, t. II. Paris, Leroux, 1911 ; un vol. in-8°, CXXXVI - 612 p. ; 17 pl.

Ce beau volume ne termine pas la *Numismatique Constantinienne* : au tome III sont réservés les ateliers d'Orient, avec les chapitres d'introduction sur l'histoire des provinces et les réformes politiques et économiques de Constantin. Les pages substan-

tielles que nous livre aujourd'hui M. Maurice feront souhaiter à tous le prompt couronnement de son œuvre magistrale.

Ayant eu l'occasion d'indiquer (*MFO*, IV, p. XVIII-XXIV) quelle méthode et quelle disposition des matières choisit M. Maurice, je n'aurai, pour mettre en lumière la richesse et l'intérêt du présent volume, qu'à grouper quelques remarques sur la partie descriptive, puis sur l'introduction.

*
* *

Au cours des relevés concernant les dix ateliers de Londres, Lyon, Arles, Tarragone, Siscia, Sirmium, Sardique, Thessalonique, Constantinople, Héraclée de Thrace, l'auteur rencontre à plusieurs reprises les documents topiques qui autorisaient les conclusions générales de son premier livre. Il y a profit à en lire le plein commentaire. Ainsi le lemme en tête de l'atelier de Tarragone (p. 126 - 210, cf. LXXXIX) établit que « l'Espagne adhéra, spontanément, au gouvernement de Constantin, en pleine période de paix, en 309, plus encore à cause de sa symathie pour les chrétiens que pour des raisons politiques ». Une preuve et un symbole saisissant du libéralisme dans lequel fut conçu l'édit de Milan est fourni par l'étude du médaillon contemporain de Tarragone, qu'a fait connaître M. Babelon (p. 238 s., cf. LV-LVI). Les travaux d'édification de Constantinople, poussés activement de 324 au 11 mai 330, jour où s'installa la cour, et terminés en 334, sont datés et décrits d'après documents et monnaies (p. 481-492, cf. LXXVI s.) ; la distinction entre les six années où l'embellissement de la ville dépendait de la curie de Byzance et les quatre ans de transformation sous les yeux de Constantin expliquent seuls, dans la capitale de l'empereur chrétien, les restaurations païennes et la construction, probablement, d'un temple à la Tyché de Rome (p. LXXVIII s.). On trouvera enfin un curieux exemple de la politique monétaire si finement analysée au tome I dans l'application par deux ateliers de Galère de la légende FIL AVGG à Constantin et à Maximin Daza, en 309, tandis qu'elle manque sur les monnaies de Constantin, et que Maximin, en attribuant ce titre à Constantin, s'intitule Auguste (p. 300-303, cf. 556).

Parfois de légères précisions sont apportées aux thèses du tome I. A la p. CXXIX M. Maurice explique que par chancellerie de l'empereur il entend désigner aussi bien les bureaux du *Comes sacrarum largitionum* que ceux du *Comes sacrarum cognitionum*. Il rectifie quelques points de sa chronologie : il n'est plus sûr que les *Ludi Gothici* du Calendrier philocalien datent de 323 ; la mort de Delmace est un peu postérieure à septembre 337 (p. 119; 193-194). Telle monnaie, d'Hannibalien, est décrite plus exactement (p. 363, V) et l'explication de la légende *Providentiae Augg.* quand il n'y a qu'un Auguste dans l'empire est complétée (p. 412 s.), etc... Cette acribie à décrire et cette justesse à conclure donnent confiance au lecteur qui aborde la volumineuse introduction.

*
* *

Les cinq chapitres qui la composent sont consacrés à l'histoire religieuse de Constantin et à certains problèmes de numismatique.

« La politique religieuse de Constantin le Grand » forme le sujet du troisième chapitre. J'en ai indiqué quelques pages saillantes sur l'organisation de Constantinople ; à ce docte mémoire d'archéologie monumentale on joindra les études sur le *Labarum* (p. 507-513) et sur les deux *Tychès* de Constantinople (p. 523 s.). — Le tableau complet que trace M. Maurice ne saurait être résumé ; le jugement d'ensemble est que « toute la politique religieuse de Constantin peut se déduire des principes qu'il avait posés en 313. Il choisit, dans le recueil des lois romaines, celles qui pouvaient être utilisées pour favoriser le développement de l'Église ; on y a vu une preuve de son indifférence à l'égard de la religion chrétienne, parce que ces lois protégeaient égalemet les temples et les sacerdoces païens ; il faut y voir une application du programme de Milan. On peut choisir, comme le meilleur exemple de ces lois, celle qui permet l'affranchissement des esclaves, par les clercs, dans les églises» (p. XCI). «Constantin assura, par sa législation, la suprématie du Christianisme, tout en maintenant la paix publique. L'adoption du *Labarum* suffit pour mettre en évidence ses sentiments religieux... Cet étendard, déposé au palais de Constantinople, y demeura comme le témoignage de la religion du fondateur de l'Empire chrétien, de même que le programme de Milan fut le testament de sa sagesse politique » (p. XCIII).

Les deux premiers chapitres ont trait à l'histoire religieuse de Constantin avant la lutte avec Maxence. Jusqu'à 309, Constantin se rattache à la dynastie héracléenne, par son père qu'adopta jadis Maximien Hercule et par son mariage avec la fille de ce prince ; en deux ans et demi, de 309 à octobre 312, il laisse condamner Maximien et renonce à sa dynastie religieuse, pour se réclamer du sang de Claude II et de la protection du dieu Soleil. C'est donc «la dynastie héracléenne dans l'empire des Gaules», puis « la dynastie solaire des seconds Flaviens » qu'étudie M. Maurice.

Les 28 pages consacrées à ce dernier sujet constituent certainement le morceau le plus neuf de l'introduction. En thèse générale elles prouvent l'attachement transitoire de Constantin au culte du Soleil comme à un culte dynastique. Le patronat spécial de Sol sur les seconds Flaviens est affirmé par Julien, dans ses discours au roi Soleil et au cynique Héraclius (*Orat.* IV et VII, éd. Teubner, I, p. 170, 296) ; il y montre à la fois sa prétention à bénéficier de ce patronat traditionnel, et sa persuasion que Constantin, en l'abandonnant, avait attiré le malheur sur lui et sa famille. L'apostat pensait trouver le culte de Sol établi chez ses ascendants depuis au moins trois générations : ce seraient donc, avant son père Jules Constance, Constance Chlore et auparavant Claude II qui auraient été attachés à la religion solaire.

De fait, historiens et monnaies confirment ce dire. Les monnaies de Claude II

témoignent que son dieu tutélaire était le Soleil, avec leurs légendes *Oriens Augusti, Aeternitas Augusti, Sol Augustus, Soli conservatori Augusti*; elles représentent quelquefois aussi Diane, Apollon, Esculape, qui ne seront évincés qu'à la réforme religieuse d'Aurélien, en 274. Sur le culte solaire de Constance Chlore les historiens sont muets; mais les pièces à son effigie portent au revers l'image de *Sol invictus,* avec les légendes *Claritas Augusti, Oriens Augusti* ; c'est également à *Sol invictus,* que monnaies et panégyrique attribuent l'apothéose de ce prince, et rien de semblable ne se rencontre pour les autres princes de la tétrachie. Ainsi Constantin suivait les traditions de cette *gens Flavia* dont on allait bientôt composer la généalogie, quand en 309, peu après la déchéance de Maximien Hercule, sa chancellerie mettait en circulation d'innombrables monnaies dédiées *Soli invicto Comiti* ; en 311, un panégyriste parle de ce dieu *quasi maiestatis tuae comes et socius.* Sous Constance, un auteur païen, Himérius, ne craint point de comparer l'empereur à « son ancêtre Hélios » (*Egloga*, XII, 6). La gigantesque statue de *Konstantinos Hèlios* perpétua jusqu'en 1106, dans la capitale chrétienne, le souvenir de ce passé solaire de la dynastie des seconds Flaviens.

Avec cette religion solaire il faut accorder les hommages spéciaux rendus à Apollon, qu'attestent les monnaies de Claude et surtout les panégyrique de Constantin à Trèves en juillet 319. Selon M. Maurice, il y aurait eu, dans la pensée des empereurs, assimilation des deux cultes par identification des deux divinités. Ce syncrétisme, sans être certain, résoudrait heureusement l'antinomie ; par ailleurs Julien dans son discours au roi Soleil affirme nettement l'identité d'*Hélios* et d' 'Απόλλων Μουσηγέτης. Je ne sais si les rapprochements, très érudits, de M. Maurice, paraîtront décisifs. Apollon était le dieu cher aux Gaulois, leur sujets ; pourquoi les empereurs eussent-ils eu scrupule de l'associer, dans leurs adorations, au patron tutélaire de leur famille? C'était de bonne politique — et celle-ci fut-elle étrangère au choix d'un patron familial qu'adoraient entre tous les soldats ? C'était aussi de bon paganisme romain : à côté de Sol, Claude II honorait sur les monnaies Apollon, Esculape, Diane, celle-ci même plus qu'Apollon (p. XXXVII n. 3) ; eux aussi, Constance Chlore et Constantin étaient polythéistes, officiellement du moins, et rien ne nous invite à leur prêter les conceptions de « l'hellénisme » tel que l'entendait Julien. On peut donc hésiter à voir, avec M. Maurice, dans Apollon et Sol un même dieu tutélaire des Flaviens ; mais indépendamment de cette hypothèse leur dynastie solaire reste prouvée.

*
* *

Nous sommes mieux renseignés, on l'a vu, sur la politique religieuse de Constantin chrétien. Il nous faut revenir au chapitre troisième pour y lire quels signes de la foi professée par l'empereur relève la numismatique. Un des plus nets est l'apparition du monogramme cruciforme sur le casque de l'empereur, dans les effigies que dès 317

la chancellerie impériale transmettait à l'atelier de Siscia (p. LX n. 6. cf. 287 s.). Déjà en 314 des pièces de Tarragone portaient la croix comme marque monétaire (p. CVII, 247-248). Au revers des pièces du même atelier, entre 317 et 320, sur l'autel que flanquent deux Victoires, une croix grecque alterne avec les lettre C, R, P ; on peut y voir un de ces rébus qu'aimaient les graveurs du temps et lire *Crux perpetua* (p. LX n. 6, cf. CVI, 50, surtout 258-260). A la même époque la croix se glisse sur les monnaies frappées aux *vicennalia* de l'empereur, qui coïncidèrent avec les assises de Nicée; les effigies commandées pour Constantin et ses fils ont les yeux levés au ciel ; cette attitude avait un sens chrétien (p. LXXI, cf. LXXXIV). En la même année 325, quand tout l'empire était désormais dans sa main, Constantin fit représenter son étendard, le *Labarum,* sur les monnaies de Constantinople (p. 506 s.); c'est là « le seul type du revers, nettement chrétien, que l'on puisse signaler sur les monnaies de Constantin » (p. VIII). Les légendes gardèrent longtemps, elles aussi, un caractère païen, et l'épithète solaire *d'Invictus* fut appliquée à l'empereur jusqu'en 317, peut-être jusqu'en 324 (p. LVII s.).

La chancellerie ne s'est donc pas ralliée aussitôt à la foi de l'empereur. Elle avait ses traditions, que M. Maurice a heureusement reconnues dans son chapitre sur « les abstractions divinisées et les types symboliques du revers des médailles. » Ce qu'il y reste de paganisme apparent n'est pas dû seulement à l'influence religieuse de fonctionnaires païens ou à la routine des bureaux, habitués à énumérer sur les monnaies toutes les vertus augustes, toutes les bonnes fortunes de l'empire ; le néoplatonisme dictait alors les formes mêmes de l'art et du symbolisme ; la littérature du temps porte à jamais la marque de cette philosophie et l'enseignement public en était pénétré ; Constantin , admirateur très déférent des lettres (p. CXXXVIV), ne voulait point remonter ce courant. L'astrologie même, qui était aussi dans l'air, s'affiche sur deux médaillons d'or frappés à Tarragone, l'un à l'occasion de la conférence de Milan, février 313, l'autre à la même époque ou après 324 (p. 238 s., 278 s.) ; elle se maintient sur une quantité énorme de monnaies de bronze, émises en divers ateliers, entre 320 et 324, dont les revers portent, au-dessus de l'autel où sont inscrits les vœux offerts à l'empereur, le globe quadripartite surmonté de trois étoiles (p. CXXXIII, réf.).

De la chancellerie aux ateliers s'exerçaient donc des influence diverses, païennes, néoplatoniciennes, et, nous l'avons vu, chrétiennes, dont la marque est restée gravée sur les monnaies. Déterminer ces activités et leur mode d'exercice, c'est l'objet du chapitre IV : «Théorie nouvelle sur les marques monétaires et les signes chrétiens ». Voici comment M. Maurice se représente les principaux rouages de la *sacra moneta.* La chancellerie d'empire transmet aux ateliers l'effigie du prince, et c'est lèse-majesté que d'y rien modifier ; elle décrit aussi le type et indique la légende du revers. Alors entrent en scène les officiers locaux : l'étude d'une même légende gravée, à Londres, avec deux ortographes différentes qu'accompagnent toujours deux sigles littérales dis-

tinctes, permet de reconnaître la main de deux officiers subordonnés au *præpositus* ou *procurator* de tout l'atelier ; ce ne sont pas simplement des chefs d'officines, puisque Londres à cette époque n'a qu'une officine ; ils seraient préposés chacun à une équipe mixte, associant les ouvriers d'art pour les effigies et les types du revers *(sculptores)*, avec les *signatores* qui inscrivaient différents monétaires et légendes des exergues. Les marques monétaires, choisies par ces chefs d'équipe, servaient à surveiller le travail des équipes ; tandis que les différents, tels que l'étoile, aidaient le contrôle de la monnaie en permettant de classer les grandes séries de monnaies faisant partie d'une émission.— Toutes ces activités ont contribué à nous laisser des signes chrétiens sur les monnaies : quand la chancellerie restée païenne transmet une effigie de signification chrétienne, c'est que l'empereur lui-même l'a désignée ; les signes chrétiens gravés au champ du revers, assimilés aux marques monétaires, sont inscrits sur l'ordre des chefs d'équipe ; les croix et monogrammes introduits au type du revers sont dûs à l'initiative des *sculptores* ou de leurs chefs et même de la chancellerie à la fin du règne de Constantin Un tableau détaillé de ces signes clôt le chapitre.

Cette vue plus précise de la distribution du travail monétaire, on ne pouvait la prendre qu'après les vastes et minutieuses enquêtes de M. Maurice. Leurs résultats de détail sont consignés dans les descriptions d'ateliers : pièces inédites (p. 121, 235, 349-350, 440 s...), interprétations meilleures de marques connues (p. 82-3, 318-319, 368 s.), etc... Comme l'histoire, la numismatique s'enrichit avec ce volume. Il n'y a pas moins à attendre du tome III de la *Numismatique Constantinienne*, qui contiendra, après l'introduction sur la politique législative et l'administration provinciale de Constantin, des recherches sur l'abaissement systématique du poids des monnaies de bronze (p. 532 n. 1), la description des monnaies émises en Orient et spécialement une analyse beaucoup plus complète de l'atelier d'Antioche (p. 303 n. 2), enfin l'ensemble des tableaux synoptiques et des tables générales.

René Mouterde

F. Scerbo. — **Dizionario ebraico e caldaico del Vecchio Testamento** ; pp. XVI-491. Firenze, Libreria editrice Fiorentina, 1912. Lire 10.

M. F. Scerbo a eu l'heureuse idée de résumer, dans un volume d'étendue médiocre et de prix abordable, toute la partie lexicographique de l'hébreu biblique (avec l'araméen) indispensable ou utile à la nombreuse catégorie des étudiants ou des personnes qui ne peuvent aborder les grands répertoires de la langue sainte. L'auteur part de ce principe très juste que le lexique suppose la grammaire et ne doit pas la suppléer ; en conséquence, toutes les formes de la flexion nominale ou verbale qui ne présentent pas d'anomalie sont délibérément omises, d'où deux avantages : le diction-

naire est allégé d'autant ; et l'étudiant est constamment incité à la réflexion et au travail personnel. On a du reste libéralement pourvu aux cas où l'étudiant pourrait être pris d'un doute ou d'un scrupule, en donnant en appendice les paradigmes usuels des verbes et des noms. Il faut également remercier l'auteur de l'index italien qui permettra de retrouver facilement les mots hébreux les plus usuels. Le principe d'économie a fait exclure tous les noms propres : n'y a-t-il pas là une lacune regrettable ? Une liste des noms propres les plus fréquents aurait pu être donnée en appendice sans prendre beaucoup d'espace. Plusieurs étudiants regretteront, je crois, de ne pas trouver groupées, en abrégé, sous la racine, les formes qui s'y rattachent ; ce groupement, tel qu'il est donné par Gesenius-Buhl, a le double avantage de permettre d'étudier synthétiquement une racine et de juger approximativement de son degré d'usualité.

L'impression est élégante et agréable, trop peut-être pour un dictionnaire. Les points des voyelles hébraïques sont vraiment trop grêles. Les pages ont trop de blancs ; toute la composition devrait être plus serrée, plus ramassée. Les chiffres romains, qui prennent tant de place et causent tant d'erreurs, auraient pu disparaître avantageusement. L'indication du *dagesh* doux dans la *begadkefat* initiale est bien inutile. Les formes restituées par conjecture auraient dû être indiquées par l'astérisque usuel.

En somme M. Scerbo a donné aux étudiants de langue italienne un travail consciencieux, soigné, méthodique et personnel. On sent partout, dans les grandes lignes comme dans le détail, le vrai savant, maître de sa matière, et le professeur expérimenté, qui sait ce qu'il faut dire à l'étudiant et ce qu'il convient d'omettre. (1)

PAUL JOÜON

A. T. ROBERTSON, A. M., D. D. — **Grammaire du Grec du Nouveau Testament**, traduite sur la 2e édition par E. MONTET, prof. à l'Univ. de Genève. 8°, pp. XVI-298. Paris, Geuthner, 1911.

Les opinions sont bien partagées sur cet ouvrage. A. Meillet, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LXIV (1911), n° 3, p. 392-3, n'a que des sévérités, soit pour l'auteur, soit pour le traducteur. Ferd. Prat (*Etudes Religieuses*, 20 Mars 1912, p. 833-seq.) et A. Cuny (*Revue des Etudes anciennes*, Avril Juin 1912, p. 215 seq.) nuancent leurs critiques d'éloges auxquels on ne peut manquer de s'associer, quand on a parcouru cette nouvelle grammaire du N. T. Depuis la première ligne de la préface, jusqu'à la tirade finale à la louange du grec, le sujet est traité avec tant de chaleur et de sympathie, avec un tel mélange d'érudition solide et d'originalité parfois un peu

---

(1) P. 13 *b*, lire : arabe *alqaum*.

naïve, que, sans fatigue on arrive au bout de ces 300 pages, avec l'impression de n'avoir pas perdu son temps. M. Robertson a une manière très neuve, très personnelle de redire des choses déjà en partie connues, et l'on s'explique comment sa Grammaire, arrivant après tant d'autres et de si bonnes (Blass, Moulton, Winer etc), ait pu obtenir, en quelques années, trois éditions, et six ou sept traductions.

Pour ce qui est de la présente traduction française, nous affirmons sans détour qu'elle laisse sérieusement à désirer ; plus d'une fois, en la parcourant, nous nous sommes pris à regretter de n'avoir pas sous les yeux l'original, pour lire dans le texte ce qui, par moment, semble en être une contrefaçon. M. Montet l'avoue : il a désiré donner une traduction « aussi littérale que possible » (p. VIII) ; mais n'y avait-il pas là un grave écueil, difficile à éviter, celui de donner une sorte de mot à mot, calqué sur la phrase anglaise, au détriment du français, et même de la clarté : car qui dit bon français dit clarté. Or c'est trop souvent de l'anglais que l'on rencontre dans ces pages, à peine déguisé sous des dehors français. En voici quelques spécimens :

P. 20, par. 3 : « Tout langage a une histoire et ne peut être vraiment compris que par une vue de toute sa carrière » ; — p. 25 fin : « Cela est tout naturel et peut être illustré, chez certaines individualités, par la variété d'un même écrivain » ; pourquoi pas : par *les variations* d'un même écrivain ?—p. 30 bas «Les esprits ne furent pas écrits dans les manuscrits jusque dans un temps fort long après l'époque du Nouveau Testament, excepté si l'aspiration apparaissait dans la consonne » ; — p. 32 haut : « en Angleterre, en tout cas, chacun accentuera proprement son grec, qui désire être en bons termes avec le monde » ; — p. 58 c : « Le verbe grec est une pièce de mécanisme de vocable belle, mais compliquée » ; — p. 125 c « Le faix des cas fut senti trop lourd » ; — p. 178, par. 1 (il s'agit de la *voix* active ou passive) ; « ce n'est pas un nom mal donné pour sa fonction ».— P. VIII et passim : « une tractation originale du sujet proposé » ; c'est *traitement* qu'il fallait.— p. 32, par. 4 : le mot *tension* au sujet de la voix, parait impropre. Le terme ordinairement employé est l'*intensité*.

P. 23 : « le ionique » ; p. 30 : « ; le hiatus » ; corr. : l'ionique, l'hiatus.

En résumé il nous semble que cette traduction a été faite trop à la hâte. Nous aurions aimé voir M. M. éclaircir ce que le texte pouvait avoir par endroits d'obscurités, en demandant au besoin des explications à l'auteur lui-même, plutôt que d'escamoter les passages difficiles en laissant sa plume courir au gré de la phrase anglaise, au risque d'ajouter de nouveaux points d'interrogation aux premiers. Notre impression d'ensemble est que si, par impossible, l'original anglais de M. R. venait à se perdre, la présente traduction pourrait très bien servir à en reconstituer le texte primitif. Cette supposition étant pure chimère, nous souhaiterions de voir une 2e édition parisienne s'affranchir délibérément du mot à mot et se présenter en bon français.

D. M.

L. Leroy — **Sévère ibn al Moqaffa' évêque d'Aschmounaïn.** [*Histoire des conciles,* IIe livre]. Texte arabe édité et traduit. (Patrol. Or., tom. VI, fasc. 4). Paris, 1911.

S. Grébaut. — Etude de la version éthiopienne de l'ouvrage précédent, publiée en appendice au texte arabe de Leroy.

L'ouvrage que vient de publier M. Leroy, sera certainement le bienvenu chez tous les orientalistes comme chez les historiens des premiers siècles de l'Eglise, et la théologie positive elle-même y trouvera son profit. Son auteur, Sévère d'Aschmounaïn, qui vivait au Xe siècle (933-940), fut une des gloires de l'Egypte. Renommé par son éloquence, il s'illustra dans la lutte contres les Melkites pour la défense de l'Eglise monophysite, et, doué d'une connaissance approfondie de la langue arabe, il fut un des premiers écrivains chrétiens qui se servirent de cet idiome. Ce caractère de l'auteur ajoute à l'intérêt qui s'attache à l'objet même de l'Histoire des Conciles. Nous pouvons, grâce à ce traité d'un monophysite militant réputé, mieux saisir la situation de l'Egypte dissidente au Xe siècle, mieux pénétrer sa physionomie religieuse. La mentalité de Sévère par rapport aux questions théologiques, sa conception de l'Eglise nous y apparaissent sans que rien puisse en trahir l'exactitude et nous pouvons prendre sur le vif son mode d'apologétique, sa façon d'exposer le dogme, sa manière de le défendre. Notons encore, — chose qui rend plus appréciable ce travail, — que le texte publié ne nous est connu que par un seul manuscrit : M. Leroy, du moins, n'en a pas trouvé d'autre jusqu'à ce jour. Il y en eut, cependant, jadis et même de meilleure qualité. M. Grébaut qui a fait une étude comparative du texte arabe avec la version éthiopienne en est arrivé à cette conclusion. Malheureusement, si le texte arabe qui servit à la version éthiopienne était meilleur que celui qui vient d'être publié, le traducteur, d'après l'étude de Grébaut, manquait d'une certaine habileté. Nous citerons le jugement qui se trouve dans l'Appendice au texte arabe ; il témoigne d'un examen détaillé des deux textes.

«Néanmoins, en dépit de cette servilité, que nous constatons à chaque ligne. elle (la version éthiopienne) ne laisse pas que de comporter, depuis le commencement jusqu'à la fin, des divergences très nombreuses et quelquefois profondes avec l'arabe; et ce n'est pas chose facile pour nous que rendre compte de ces deux notes si opposées de la version éthiopienne : étroite littéralité d'une part, et réelle liberté d'allure d'autre part.

Vraisemblablement le traducteur était un Arabe, connaissant bien sa propre langue, mais incapable de penser en éthiopien, car son travail ressemble fort aux thèmes de nos écoliers, qui, insoucieux du génie des langues étrangères, se préoccupent sur-

tout de rendre servilement le mot à mot des pensées et des tournures françaises, dût-il en résulter des non-sens.

La liberté d'allure peut aussi s'expliquer par l'embarras où il se sera trouvé devant certaines difficultés qui étaient insurmontables pour lui et qu'il a essayé de tourner en modifiant l'original.

D'ailleurs, il avait à sa disposition un manuscrit arabe de meilleure qualité que le manuscrit seul connu jusqu'ici, qui a servi à M. l'Abbé Leroy » (pp. 604-605).

Cette note recommande peu le thème éthiopien de l'écolier arabe, dont il nous reste la copie. D'après la moyenne de ces appréciations, il ne paraît guère qu'un travail à peine médiocre ; mais c'est encore plus qu'il n'en mérite. Plus bas, un jugement définitif l'exécute en ces termes. « On a tout dit d'elle (la version éthiopienne), lorsqu'on a dit qu'elle est un décalque de l'arabe et un assemblage inorganique, voire un amas confus de mots éthiopiens » (p. 615). Cependant, tout étrange que cela paraisse, cette version éthiopienne conserve encore un grand intérêt. « Le double fait de provenir d'un meilleur manuscrit et de le traduire littéralement donne beaucoup d'importance à la version éthiopienne pour compléter et corriger le manuscrit arabe » (p. 605 et 615). M. Grébaut a donné quelques exemples pour montrer le bien fondé de cette remarque; il a publié également quelques extraits dans le même but. Nous signalerons seulement parmi ceux-là deux passages où la traduction demeure peut-être un peu obscure :

« Mais Arius et ceux qui radotent avec lui, disent qu'il y a trois substances séparées : la première est le Père, (la seconde est) le Fils, (la troisième) est l'Esprit Saint.»

Le texte éthiopien traduit ici est le suivant : **ወአርዮስ ፡ ይብል ፡ ፫ በሕርያት ፡ ሊሉያት ፡ ቀዳማዊ ፡ ውእቱ ፡ አብ ፡ ወእለ ፡ ይዘውዑ ፡ ምስሌሁ ፡ ወልድ ፡ ወመንፈስ ።** (p. 167, 17).

Plus exactement, nous croyons rendre la pensée du texte éthiopien en disant : « Mais Arius dit : *Il y a* trois substances distinctes ; la première est le Père et ceux qui s'entretiennent avec lui, le Fils et l'Esprit. »

En un autre endroit nous lisons :

« Est-ce qu'un corps (qui se touve) à 'Amsâl n'aura pas de manifestation en même temps (à Re'y), comme on vous le concède ? Si Abraham (Wedous) dit : Ce (corps) est à 'Amsâl, en ayant de la longueur, de la largeur et de la profondeur, mais il est éloigné, à cause de sa localisation (de Re'y), nous devons résumer et dire : Si la Parole est à 'Amsâl, il faut qu'elle soit à Re'y. S'il dit : Si elle est à 'Amsâl, il n'est pas possible qu'elle soit à Re'y, nous lui disons : Voici que nous entendons la parole du Seigneur qui est lue à 'Amsâl et à Re'y, au Caire et dans d'autres villes. Voici (donc) qu'un corps est dans plusieurs endroits en même temps. »

C'est la traduction correspondant au texte qui suit :

አኮኑ ፡ ከመ ፡ ሥጋ ፡ ፩ በአምሳል ፡ ወይከውን ፡ አስተርእዮቱ ፡ በአሐቲ ፡ ጊዜ ፡ በከመ ፡ ተውህበ ፡ ወእመ ፡ ይቤ ፡ ውእቱ ፡ ውእቱሰ ፡ ከነ ፡ በአምሳል ፡ ዘቦቱ ፡ ኑኀ ፡ ወግድመ ፡ ወዕመቀ ፡ ወውእቱ ፡ ርኁቅ ፡ እምተጋብኦ ፡ ወሀለወነ ፡ ከመ ፡ ናስተጋብእ ፡ ወንበል ፡ እመ ፡ ከነ ፡ ዝንቱ ፡ ቃል ፡ በአምሳል ፡ ይደሉ ፡ ከመ ፡ ይኩን ፡ በርአይ ፡ ወለእመ ፡ ይቤ ፡ ውእቱ ፡ እመሰ ፡ ከነ ፡ በአምሳል ፡ ኢይደሉ ፡ ከመ ፡ ይኩን ፡ በርእይ ፡ ንብሎ ፡ ወናሁ ፡ ንሬኢ ፡ ቃለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ይትነበብ ፡ በአምሳል ፡ ወርእይ ፡ ወበግብጽ ፡ ወበካልኣኒሆሙ ፡ እምአህጉር ፡ ወነዋ ፡ ከነ ፡ ሥጋ ፡ ውስተ ፡ ብዙኃ ፡ መካናት ፡ በአሐቲ ፡ ጊዜ ።

En suivant de très près et en observant le mouvement même de la phrase éthiopienne, voici le sens que présente ce passage :

«Est-ce qu'un corps, un en apparence, sera aussi dans sa réalité en un lieu comme on le lui concède ?

S'il dit : Celui-ci est une apparence qui a longueur, largeur et profondeur, mais il est loin de la consistance. Il nous appartient de conclure et de dire : Si ce verbe est en apparence, il convient qu'il soit en réalité.

S'il dit : S'il est en apparence, il ne convient pas qu'il soit en réalité, nous lui répondons : Voici que nous voyons le Verbe de Dieu ; il est proféré en apparence et en réalité et dans l'Egypte et dans d'autres régions ; voici qu'un corps est en plusieurs endroits en un même moment. »

Ici le sens fondamental des deux racines **መሰለ ፡** et **ርእየ ፡** sur lequel repose toute l'argumentation, semble avoir échappé à l'auteur même de la version éthiopienne (1). M. Grébaut a donné à sa traduction une forme spéciale que le texte n'explique point ; mais, sans doute, une note oubliée nous en eût donné l'intelligence. L'ensemble de ce travail atteint néanmoins le principal but que s'était proposé son auteur : il aide à l'étude du texte original de Sévère d'Aschmounaïn.

M. Chaîne

---

(1) Pour ces sens, voir en particulier, dans leur contexte, les passages suivants : Ezech. 2, 1 : **ርእየ ፡ አምሳለ ፡** ἡ ὅρασις ὁμοιώματος. Heb. 1, 2-3 **አምሳል ፡ ርእየሁ ፡** χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως. Philip. 2, 6 ; **ዘውእቱ ፡ ርእየሁ ፡ ለእግዚአብሔር ፡** ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ. Id. 2, 7 : **ነሥአ ፡ ርእየ ፡ ገብር ፡ ወተመሰለ ፡ ከመ ፡ ብእሲ ፡** μορφὴν δούλου λαβὼν ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. Marc. 6, 49 ; **መሰሎሙ ፡ ጋኔን ፡** ἔδοξαν φάντασμα εἶναι. Act. 26, 16 **አስተርአይኩከ ፡** ὤφθην σοι.

RENÉ BASSET. — **La Bânat So'âd**, *poème de Ka'b ben Zohaïr*. Publiée avec une biographie du poète, une traduction, deux commentaires inédits et des notes. Alger, Typogr. Ad. Jourdan, 1910.

Nous arrivons un peu tard pour parler de cette publication du savant Doyen de la Faculté des Lettres d'Alger. Aussi bien le P. L. Cheikho l'a-t-il déjà signalée avec éloges, un peu après son apparition, dans *Al-Machriq*, XIV (1911), p. 470. Notre retard, —bien involontaire,— nous fournit, du moins, l'heureuse occasion de faire quelques remarques et corrections que veut bien nous suggérer l'auteur lui-même.

Et d'abord, pour le commentaire de Ṯa'lab. M. B. fait observer que le ms. de la Société Orientale allemande portait ce titre, par suite d'une substitution des deux premiers feuillets. Mais M. Krenkow a découvert un colophon, p. 148 r, qui attribue cette recension à Es-Sukkarî. Celui-ci a, du reste, utilisé le commentaire de Ṯa'lab, qui se trouverait à l'Escurial et à Constantinople, ce que M. B. n'a pu vérifier. Le commentaire d'Es-Sukkarî doit être publié pour les Dîwâns de Zohaïr et de Ka'b, par M. Krenkow, qui vient de donner (*ZDMG*, 1911, p. 241 seq. ; voir p. 246 pour l'attribution du commentaire) une édition de la *Bânat* avec le commentaire de Tabrîzî.

Comme le dit M. B. dans sa préface, son but n'était pas de donner de la *Bânat* un texte critique et définitif, mais bien plutôt une édition commode, à l'usage des étudiants. C'est ce qui explique pourquoi, au lieu de se contenter d'indiquer les citations et références, il les a données in extenso, en les accompagnant de leur traduction. Ceux qui ne sont pas familiarisés avec les difficultés et les obscurités de la poésie arabe, ne peuvent que lui savoir gré de leur faciliter ainsi l'intelligence d'un beau texte poétique, et cela d'autant plus que la traduction fait grandement honneur à la compétence déjà si reconnue de M. B. Tout en serrant de très près le texte, il a su rester parfaitement français : c'est là un mérite que sauront sûrement apprécier tous ceux qui se sont attelés à pareille besogne.

Voici, outre les additions et corrections indiquées à la fin de l'ouvrage, des améliorations de lecture et des rectifications proposées par l'auteur.

P. 112, l. 3, au lieu de الاعياء ذكر (?) لان قال تعدر
lire : الاعياء والارقال ان تعدو

P. 115, l. 1, au lieu de والطامس كما طمس من الاعلام واذا دان
lire : والطامس ما طمس من الاعلام واراد ان

P. 116, l. 3, au lieu de البظر, lire : النظر

P. 129, dans le vers d'Abou' r Robaïs cité en note, lire خد au lieu de حد, et ajouter به devant جنف

P. 130, l. 1, au lieu تحليل مثل. . . ه المين, lire : تحايل سيل في اليمين
l. 2, au lieu de غير فائدة والفائدة, lire : غير فائرة والمائرة
l. 3 et 4, au lieu de ....قال الحرء
.....فار لى
lire : ....قال ابن الخرء
.....فارا
l. 5, au lieu de زبما, lire : زيما

P. 132, l. 6, au lieu de تخل الحصى, lire : تنجل الحصى

P. 145, le vers d'Es Sari cité à la n. 1 est un ṭawîl, non un wâfir.

Qu'il nous soit permis, tout en remerciant de nouveau M. B. de cette nouvelle contribution au progrès des études arabes, de souhaiter que la typographie Jourdan emboite décidément le pas à toutes les imprimeries du monde et adopte les caractères de transcription les plus courants : cela rehausserait le mérite de ses publications.

L. Ronzevalle

Johann Georg, Herzog zu Sachsen. — **Das Katharinenkloster am Sinai.** B. G. Teubner, Leipzig u. Berlin, 1912; pp. 30, 43 gravures en 12 pl.

Il y a bientôt deux ans, S. A. R. le Prince Jean-Georges, frère du roi de Saxe, en compagnie de la Princesse Marie-Immaculée de Bourbon-Sicile, son épouse, et de la Princesse Mathilde, sa sœur, accomplissait une tournée de plus de deux mois dans nos parages. L'objectif de LL. AA. était la visite du Sinaï, de la Palestine et de la Syrie. On peut dire que rarement voyage princier a été aussi fécond pour la science, spécialement pour les diverses branches du byzantinisme. Grâce à sa qualité, le Prince Jean-Georges a eu des facilités qu'on accorde rarement au commun des explorateurs. C'est ainsi qu'il a pu pénétrer dans la mosquée d'Hébron, chose extrêmement rare, et qui ne s'octroie qu'aux personnages du plus haut rang, après échange de pourparlers diplomatiques. De même, au couvent du Sinaï : durant les deux jours et demi qu'il y a passés, les moines mirent une vraie coquetterie à étaler aux yeux du Prince tous les trésors de leur couvent, avec permission de photographier à son aise. A Jérusalem, mêmes facilités dans les églises ou monastères des diverses communautés.

On conçoit que, dans des conditions aussi avantageuses, et avec le désir ardent de S. A. de rapporter de l'inédit, désir constamment tenu en éveil par des connaissances variées et profondes, cette tournée princière ait été une bonne fortune pour la science.

Et de fait, depuis son retour en Europe (fin 1910) jusqu'à l'apparition de l'ouvrage mentionné ci-dessus, le Prince Jean-Georges n'a cessé de régaler le monde savant

de la publication de quelqu'une de ses trouvailles dans le domaine de l'iconographie, de la paléographie, de la plastique, de l'orfévrerie et de l'architecture religieuse d'époque byzantine, sans parler de ses vues d'ensemble sur le Sinaï, Hébron, Deir-Simʿān (couvent de S. Siméon Stylite dans la Syrie du N.) etc.. La liste, aussi complète que possible, de ses nombreux articles donnera une idée de la variété des sujets traités par S. A. en même temps que de l'activité scientifique déployée par Elle pendant et après son voyage. Nous les classons d'après l'itinéraire suivi par le Prince.

I. — Sinaï :

Zwei Werke spaetbyzantinischer Goldschmiedekunst im Sinaikloster (2 Abbild.). Zeitschr. f. christliche Kunst, 1910, n° 9, col. 277 seq.

Ein Ikon im Sinaikloster (1 Abbild.). Ibid., 1910, n° 10, col. 311 seq.

Kunstschaetze im Sinaikloster (6 Abbild.). Ibid., 1910, n° 12, col. 373 seq.

» » (8 ») » 1911, n° 4, col. 109 seq.

» » (5 ») » » n° 10, col. 299 seq.

Das Katharinen-Kloster auf dem Sinai. Internationale Wochenschrift fur Wissenschaft u. Technik, 11 Févr. 1911, col. 1 seq.

II. — Palestine :

Ein Besuch in der Abraham-Moschee in Hebron. Internat. Wochenschr. f. Wissens. u. Technik, 3 Juin 1911, col. 673 seq.

Beitraege zur Kenntniss der Hl. Grabeskirche ein Jerusalem (9 Abbild.). Zeitschr. f. christl. Kunst, 1911, n° 4, col. 113 seq.

Drei Ikone aus Jerusalem (3 Abbild.). Ibid., 1911, n° 11, col. 351 seq.

Die liturgische Rolle im grossen griechischen Kloster zu Jerusalem (4 Abbild.). Ibid., 1911, n° 12, col. 369 seq.

Einige Kunstwerke in und bei Jerusalem (5 Abbild.). Ibid., 1912, n° 1, col. 19 seq.

Tabernakel in einigen griechischen Kirchen Palaestinas u. Syriens (2 Abbild.). Ibid., 1911, n° 10, col 303 seq.

Ein Relief in Tell Hūm (1 Abbild.). M u NDPV, 1912, n° 3, p. 42.

III. — Syrie :

Die griechische Kirche in Hama (3 Abbild.). Oriens Christianus, p. 245 seq.

Deir-Siman in Syrien (6 Abbild.). Römische Quartalschrift, 1911, Heft IV, (Kleinere Mitteilungen, p. 1 seq.)

On voit que S. A. n'a pas voyagé uniquement pour regarder et passer outre, mais qu'Elle a voulu examiner, étudier, découvrir ; et il faut dire qu'Elle y a réussi. Com-

me on a pu s'en apercevoir par la liste ci-dessus, le Prince Jean-Georges a fait donner à l'illustration tout ce que la science lui réclame aujourd'hui : et il n'est pas sans intérêt de savoir que là où l'activité du Prince ne pouvait suffire à tout photographier, celle des Princesses venait très heureusement à son aide (1).

Le présent travail sur le couvent du Sinaï est, en partie, une réplique de quelques-uns des articles qui l'ont précédé, en même temps qu'une mise en œuvre méthodique de tous les détails et documents recueillis par S. A. au sujet de ce célèbre monastère. Les 6 chapitres qui le composent,—le couvent en général, l'église, la chapelle et autres lieux, — embrassent bien, dans leur brièveté, toute la matière, et sont remarquablement complétés par 43 similigravures réparties en 12 grandes planches.

Si tous les fils et frères de rois revenaient de leurs voyages avec de pareilles moissons scientifiques, et possédaient une égale compétence pour les mettre en valeur, il serait à souhaiter de les rencontrer le plus souvent possible sur la route des caravanes ou sous la tente du Bédouin ! Aussi saluons-nous avec enthousiasme l'annonce d'une prochaine tournée du Prince de Saxe en Egypte : les études byzantines peuvent s'en promettre beaucoup.

L. Ronzevalle

E. Brighenti. — **Dizionario Greco moderno - Italiano e Italiano - Greco moderno.** LX - 848 et 612 pp. in-16. Milano, Ulrico Hoepli, 1912. — L. 12, 50, rel.

E. Brighenti. — **Crestomazia Neoellenica.** XV - 402 pp. in-16. Milano, U. Hoepli, 1908. — L. 4, 50, rel.

Rarement dictionnaire grec moderne de petites dimensions nous a donné autant de satisfaction que celui-ci. Il n'existe presque pas de terme dialectal, si étrange ou barbare qu'on le suppose, qu' on ne soit presque sûr de l'y rencontrer, avec une indication spéciale, et parfois sous ses deux ou trois orthographes différentes. Quand on songe à l'incroyable variété des parlers néo-grecs, et à la facilité avec laquelle ils s'assimilent les terminologies étrangères (en voir un exemple dans le présent volume, *supra*, p. 571 seq.), on reste émerveillé que le Prof. Brighenti ait pu faire la part aussi large à tant de dialectes à la fois, tout en conservant à son ouvrage les proportions d'un petit livre. C'est que l'exécution typographique a su allier la finesse et la netteté, remplir les pages de choses sans cependant fatiguer les yeux. C'est là un double succès dont nous sommes heureux de féliciter auteur et éditeur.

---

(1) Cf. *Das Katharinenkloster*, Vorwort.

Les 60 pages d'introduction qui précèdent la première partie de ce Dictionnaire, ne le cèdent pas en intérêt et en utilité pratique au reste de l'ouvrage. M. Brighenti s'y révèle à la fois comme savant et pédagogue, car il a su donner en raccourci l'équivalent d'une vraie grammaire du Grec moderne, présentée sous la forme la plus attrayante.

En souhaitant à ce nouveau Dictionnaire la plus large diffusion possible, nous conseillerions à l'auteur, pour une prochaine édition, d'indiquer brièvement l'origine la plus probable, soit classique, soit étrangère, des termes vulgaires ou barbares, comme l'a fait F. D. Dehèque, — il y a quelque 40 ou 50 ans — dans son *Dictionnaire Grec moderne-Français,* (Paris, Maisonneuve et C^ie^). C'est là, nous n'en doutons pas, un travail ardu, et supposant une très grande maîtrise du sujet. Mais le Prof. Brighenti nous semble vraiment qualifié pour le mener à bonne fin.

La Chrestomathie néo-hellénique du même auteur, représente, comme le Dictionnaire, un réel progrès sur les travaux similaires. Sous un format aussi commode qu'élégant, elle offre un choix varié de morceaux dans tous les genres : poésie, prose en langue relevée ou en langue vulgaire, fables, chansons ; extraits de journaux, lettres d'affaires, modèles de traduction, proverbes, jeux d'esprit, le tout accompagné de précieuses notes bibliographiques, qui en rendent la lecture aussi attachante qu'instructive.

L. Ronzevalle

G. Auboyneau et A. Fevret. — **Essai de Bibliographie pour servir à l'histoire de l'Empire ottoman.** Fascic. 1 : Religion — Mœurs et coutumes. In-8°, pp. 84. Paris, E. Leroux, 1911.

Depuis de longues années, malgré les préoccupations constantes que lui apportaient ses hautes fonctions d'administrateur de la Banque Impériale Ottomane, M. Auboyneau travaillait à cette Bibliographie, et sa Bibliothèque était devenue un vrai trésor d'ouvrages précieux concernant l'Empire Ottoman. Pour alléger un peu sa besogne, il s'était adjoint M. A. Fevret, attaché titulaire à la Biblioth. Nation. de Paris, et c'est à ce collaborateur qu'est finalement échu le travail de publication, car la mort n'a pas permis à M. Auboyneau de voir la réalisation de son œuvre.

Le présent fascicule n'est que le début de la publication, qui comprendra aussi les parties suivantes : Législation, Voyages, Histoire Générale, Histoire civile. Chaque partie aura ses tables, dans les fascicules de nombre pair. Bien-entendu, comme il s'agit de l'empire ottoman, les livres turcs et les livres imprimés à Constantinople y ont la première place ; mais les autres, en langue soit orientale soit occidentale, y sont largement représentés. Aussi, est-ce avec une vraie volupté que nous avons par-

couru ces listes si suggestives et si instructives, où les vieux documents sur l'empire des sultans ottomans côtoient les plus récentes publications.

Nous aurions désiré que l'ordre suivi par l'auteur fût mis plus en évidence, au moyen de divisions et de subdivisions. Il est dommage aussi que les titres originaux des ouvrages turcs arabes et persans n'y figurent pas textuellement, mais seulement en transcription. Cette transcription elle-même gagnerait à suivre, autant que possible, les conventions à peu près universellement adoptées pour les caractères arabes, quelle que soit leur prononciation en turc ou en persan.

Mais ce ne sont là que détails, et beaucoup de non-spécialistes ne s'y arrêteront guère. Ce dont on ne saurait jamais assez remercier Mr Fevret, c'est de faire, pour ainsi dire, revivre l'Histoire de l'Empire ottoman, par cette évocation de tant de monuments, dont beaucoup devenus très rares, risquaient de tomber dans l'oubli. Nous espérons que les trouvailles faites par notre collaborateur, le Dr O. Rescher dans les diverses bibliothèques de Constantinople et communiquées au monde savant dans ses articles de la *ZDMG*, Bd LXIV (1910), Heft 1, p. 195-217, et Heft 3, p. 489-528 ; des *Mitteil. des Seminars fur Or. Sprachen*, Jahrg. XIV (1911), IIe Abt. Westasiat. Studien, p. 163-198, Jarhrg. XV (1912), et des *Mélanges de la Fac. Or.* (cf. supra, p. 489-540), apporteront à M. Fevret un bon supplément de documentation.

L. Ronzevalle

Jean Ebersolt. — **Le Grand Palais de Constantinople et le livre des Cérémonies.** Paris, Leroux, 1910. In-8°, XVI-240 pp. avec un plan.

Jean Ebersolt. — **Sainte Sophie de Constantinople.** *Etude de topographie d'après les* **Cérémonies.** Paris, Leroux, 1910. In-8°, IV-40 pp. avec un plan.

Il y a déjà longtemps que nous avons reçu les deux thèses de M. Ebersolt. La plus importante, celle qui traite du Grand Palais de Constantinople, méritait un examen d'autant plus attentif qu'elle apporte une reconstitution tout à fait nouvelle de ce vaste ensemble de monuments disparus. Cet examen était singulièrement délicat : c'est dans l'étude des textes, surtout du *Livre des Cérémonies*, que M. E. a cherché le fondement de ses hypothèses (il reconnait le caractère conjectural de la plus grande partie de ses conclusions), et pour le critiquer il fallait reprendre cette étude elle-même. Encore n'eût-on pu faire autre chose que d'opposer hypothèse à hypothèse.

Voici qu'un hasard imprévu vient de changer les conditions du problème. Le 3 juin, un incendie a dévoré tout le quartier de Stamboul qui s'étend entre la mer, d'une part, et de l'autre, le Palais de Justice, la mosquée du Sultan Ahmed (dont un minaret a été brûlé), l'extrémité de l'Hippodrome et la petite Sainte Sophie (église des

SS. Serge et Bacchus). C'est justement l'emplacement où M. E. situe la principale partie du Grand Palais. Une première visite aux ruines a suffi pour me convaincre qu'en bien des endroits d'anciennes fondations, des murs et jusqu'à des parties entières de constructions, jadis cachés par les maisons qui les couvraient ou les enveloppaient ont reparu au jour. On aura là un moyen de contrôler les conclusions de M E.

Vouloir juger le livre sans tenir compte de cet élément nouveau serait s'exposer à porter un jugement que les faits matériels viendront peut-être démentir à bref délai. Mieux vaut s'en abstenir pour l'instant. Je tiens cependant à signaler, sans plus attendre, ces deux thèses d'une érudition remarquable, en me réservant d'y revenir dans le prochain fascicule des *Mélanges*, si la comparaison entre les restitutions de M. E. et les restes découverts par l'incendie amène quelque résultat qui mérite d'être publié.

G. de J.

PIERRE JOUGUET. — **Papyrus de Théadelphie.** Paris, Fontemoing, 1911. In-8°, XVI-266 pp. avec deux planches en héliogravure.

La Vie municipale dans l'Egypte romaine (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, Fascicule 104). Paris, Fontemoing, 1911. In-8°, XLII-494 pp.

Le premier contact de M. Jouguet avec l'Egypte remonte déjà loin. En 1894, il était envoyé à l'institut français du Caire et c'est à lui que revenait l'honneur de renouer, au nom de l'Ecole d'Athènes, les traditions un peu oubliées des Letronne et des Brunet de Presle. Avec cet « athénien » la papyrologie française faisait une de ses meilleures recrues. Fouilleur heureux à Medinet-Mâ di, Medinet-Ghôran et Medinet-Nehâs, M. J. se révélait aussi éditeur expert de textes difficiles. Puis, quand son stage oriental terminé, l'enseignement le reprit, il eut le mérite d'inspirer à ses élèves quelque chose de sa passion pour ces frêles papyrus qui l'avaient conquis. Grâce à lui surtout, Lille fut dotée par son Université d'un *Institut de Papyrologie* et si, pour semblable groupement d'étude, publier c'est vivre, l'Institut de Lille est bien vivant, comme en témoignent les deux fascicules déjà parus de ses Papyrus grecs. Son active collaboration à ce recueil n'empêchait pas M. J. de poursuivre d'autres travaux, à preuve les deux volumes qui viennent témoigner que le Professeur unit au scrupule patient de l'éditeur, qui s'acharne victorieusement sur un texte fruste et en lambeaux, le large coup d'œil de l'historien qui embrasse de vastes sujets et sait maîtriser dans un tableau d'ensemble les mille détails fuyants de cette poussière d'histoire qui est venue jusqu'à nous.

I. — Entrés au musée du Caire, en 1903, les cinquante-neuf papyrus de Théadelphie que publie M. J. auront, de ce chef, place dans le grand Catalogue du Musée. Mais cette luxueuse publication n'enlèvera au présent volume rien de son utilité ; car le cadre du Catalogue ne comporte pas de traduction et exclut tout commentaire, et c'est justement traduction, commentaire et introduction qui font le mérite du beau volume de M. J.

De cet ouvrage on appréciera d'abord le choix du sujet. M. J. a eu le flair de s'attaquer a un lot de textes à la fois varié et homogène. Presque tous les types de documents s'y trouvent représentés : ventes (maisons, bétail), propositions de bail ou de métayage, baux, cheptels, prêts ; procès-verbaux d'audience, pétitions ou requêtes, reçus de taxes ou de redevances, quittances, lettres, déclarations... C'est en raccourci le tableau des surprises que ménage à l'érudit le dépouillement d'un vaste fonds papyrologique. D'autre part, cette collection forme un ensemble à peu près unique : ces textes, de dates assez rapprochées, — le plus ancien est daté de 280 J.-C. et les derniers de 324, — appartiennent pour la plupart aux archives d'un même personnage, un certain Sakaon, fils de Satabous, fellah aisé qui fit figure en son temps dans son village.

De ces papiers de paysan on ne devait pas attendre des révélations sensationnelles pour l'histoire générale ; elle y gagne cependant certaines précisions chronologiques qui ne sont pas négligeables. Le profit est surtout pour l'histoire du nome arsinoïte. C'est ce que M. J. a mis en lumière dans une excellente introduction. Bien qu'il s'y défende de vouloir tenter une monographie, qui risquerait fort d'être incomplète tant qu'on n'aura pas connaissance du lot de papyrus de même provenance acquis par le Musé de Berlin et que les fouilles en cours n'auront pas atteint les dernières cachettes à papyrus, il a réussi du moins à situer dans son esquisse toutes les données intéressantes fournies par ses textes. Des nouveaux documents, habilement complétés et interprétés à l'aide des papyrus du Fayoum déjà publiés, se dégage la physionomie de cet intéressant village et d'une des dernières familles qui l'aient habité.

C'est au troisième siècle av. J.-C. qu'apparaissent les premières mentions de Théadelphie et, tout de suite, on a l'impression d'une petite cité florissante, peuplée, une des plus importantes, semble-t-il, de l'angle N.-O. de ce nome arsinoïte lentement conquis sur les eaux, vraie création de Philadelphe. Sa population, assez bariolée comme toutes celles où les clérouquies sont venues implanter des éléments étrangers, est surtout agricole. Elle vit grassement des ressources de son terroir, de la culture des céréales, des légumineuses, de l'élevage de ses troupeaux de bœufs, de moutons, de chèvres et de porcs. Ses arbres fruitiers, ses dattiers, ses oliviers et ses vignes ajoutent à son bien-être et alimentent son commerce. La terre n'occupe pas tous les bras : des artisans sont employés dans les ateliers de tissage, dans une officine d'orféverie, dans une fabrique de parfums ; il y a des plâtriers, des

briquetiers, des tailleurs de pierre. Tous ces détails révèlent l'activité et l'aisance d'un village populeux et prospère.

Prospère et populeux, le village ne l'est plus guère à l'époque à laquelle nous reportent les papyrus édités par M. J. A la fin du IV^e siècle, Théadelphie est sur son déclin. L'incurie a laissé les canaux se combler et la sécheresse rend au désert ce que l'activité des premiers Lagides avait su lui arracher. Lentement la vie se retire de ce sol que ne fécondent plus les eaux nourricières : sur 500 aroures que compte officiellement le territoire du village, il en est à peine 200 qui demeurent quelque peu fertiles. La population à son tour émigre de ces campagnes frappées de stérilité : d'année en année, elle se fait plus clairsemée et le village qui, au II^e siècle encore, était assez peuplé pour fournir des cultivateurs et des métayers aux bourgs voisins, n'a bientôt plus assez de monde pour suffire aux charges qui pèsent sur lui plus lourdement qu'aux années de fécondité. Le Sakaon, fils de Satabous, que nous fait connaître le dossier de papyrus du Caire, « fut peut-être le dernier habitant de Théadelphie, il fut sûrement un des derniers qui aient encore pu y jouer un rôle, et les années de sa vie sont les dernières heures de son village natal » (p. 25).

Cet épisode mélancolique de l'histoire de « la terre qui meurt », histoire qui se répète un peu partout au début du Bas-Empire, donne un intérêt particulier à l'humble existence de ce dernier petit bourgeois de Théadelphie. Ses archives ont fourni à M. J. les éléments d'un chapitre savoureux où il a très heureusement exploité les plus minuscules détails. Il dresse l'arbre généalogique de Sakaon et de ses deux frères (p. 36-37, avec les notes p. 38-46), arbre très ramifié, car ses deux mariages l'ont apparenté avec tous les personnages un peu notables du bourg. Processif comme tous les fellahs, Sakaon a eu l'occasion de mettre à peu près toutes les autorités au courant de ses débats : nous y gagnons de connaître ses propriétés, sa petite fortune, ses contrats, baux et cheptels. D'autres pièces, où son nom reparaît, nous montrent que cet illettré a été appelé à remplir les principales charges publiques de son village : nous le voyons tour à tour sitologue, comarque, capitularius. Ces charges n'avaient presque plus de sens dans un village dépeuplé ; en s'obstinant à les maintenir, le fisc montra bien « qu'il ne voulut pas abandonner Théadelphie avant son dernier habitant » (p. 33).

Si j'ai insisté à dessein sur la partie la plus généralement accessible de l'œuvre de M. J., celle qui sera lue avec profit par tous ceux qui ne sont pas des professionnels de la papyrologie, je m'en voudrais de ne rien dire de la majeure partie du volume (p. 47-228, indices p. 231-263). Chacun des papyrus y est publié avec un soin digne de tout éloge. Un lemme, parfois assez étendu, analyse le contenu du document et en précise la portée ; puis viennent le texte en minuscules avec apparat critique, la traduction et un bref commentaire où toutes les difficultés présentées par le document sont résolues ou indiquées avec un savoir qui fait le plus grand honneur à l'édi-

teur. Cette partie de l'œuvre de M. J. témoigne d'une sagacité aiguisée ; d'une ingéniosité toujours en éveil, mais surtout d'une érudition papyrologique peu commune qui lui permet d'évoluer avec sûreté dans les questions les plus complexes et les plus délicates. C'est un livre solide et d'une haute allure scientifique.

II. — La seconde thèse de M. J. a une bien autre envergure. Il ne s'agit plus d'un bourg, d'une poignée de papyrus ; mais d'un chapitre de l'histoire administrative de toute l'Egypte et, pour l'écrire, il a fallu que l'auteur épuisât le contenu de milliers d'inscriptions et passât au crible tous les papyrus connus jusqu'à ce jour. S'il vient après une légion de travailleurs qui ont défriché chacun un petit coin de cet immense domaine, il est le premier à l'explorer dans tout son ensemble. Pour apprécier le courage que suppose pareille initiative, il faut avoir lu d'un bout à l'autre ce gros volume. Quand on a chiffré la multitude de problèmes que l'auteur a dû aborder, apprécié la conscience qu'il apporte à les discuter, à remplir son rôle d'arbitre entre les tenants de théories diverses qui se heurtent perpétuellement, constaté l'ampleur immense de son information et la prudence avec laquelle il trace la limite de nos certitudes et de nos ignorances, on se doit d'avouer que *La Vie Municipale de l'Egypte* est un des livres les plus méritants qui aient paru depuis bien des années. Les pages qui suivent ont pour but d'en donner un aperçu sommaire : ce rapide inventaire sera, après tout, le meilleur éloge.

Il a fallu du temps à l'hellénisme pour triompher du régime pharaonique et, de toutes les institutions que la conquête grecque a fait pénétrer en Egypte, les institutions municipales furent celles qui donnèrent les fruits les plus tardifs. Ce lent développement tenait au caractère même des institutions qui mirent longtemps à trouver leur point d'insertion dans une civilisation absolument différente de celle que supposait leur propre nature. C'est pourquoi il ne fallut pas moins de deux siècles à la domination romaine, par ailleurs si unificatrice, pour amener l'Egypte à emboîter le pas au reste de l'Empire. Ce n'est guère qu'au III^e siècle de notre ère que celle-ci parvint à développer les germes d'autonomie municipale que la conquête d'Alexandre avait inoculés au vieux monde pharaonique.

Les caractères de la vie municipale dans l'Egypte ptolémaïque sont loin de nous être connus avec tout le détail désirable : M. J. a dû se borner à une rapide esquisse.

Dans l'Egypte des Lagides, un premier contraste s'accuse, celui qui oppose la Cité et le Nome. Les *cités* grecques au nombre de trois — Naucratis, Alexandrie, Ptolémaïs — forment un corps de citoyens (πολῖται), tandis que, partout ailleurs en Egypte, il n'y a que des sujets. Ces cités jouissent d'une certaine autonomie politique et judiciaire, bien qu'il soit malaisé d'en fixer les limites. Elles s'administrent elles-mêmes, mais les magistratures municipales ne sont pas exemptes de contrôle : des agents royaux ont leur place à côté des ἄρχοντες, quels que soient leurs noms et leurs attributions, et maintiennent la dépendance de la cité vis-à-vis du roi.

Le *nome*, domaine de l'élément ethnique, fait antithèse à la cité : placé sous la domination directe des fonctionnaires royaux, il ne comprend que des sujets et ceux-ci naturellement sont dépourvus de droits politiques. Il y a cependant place dans les bourgs (κῶμαι) et les métropoles pour une vie municipale, mais combien ténue.

En effet, à côté de l'épistate du bourg, du comarque et du scribe (κωμογραμματεύς), tous trois représentants de l'Etat, nous rencontrons un corps de πρεσβύτεροι et cette liturgie représente la commune. Si, dans les métropoles, subdivisées en quartiers, nous ne connaissons que les organes du pouvoir central, ἀμφοδάρχαι, ἀμφοδογραμματεῖς, πολιτάρχης, elles ne devaient cependant pas être totalement privées de magistrats municipaux.

Dans ces magistratures clairsemées il y a un premier embryon d'administration municipale. Serait-il arrivé de lui-même à son plein développement ? on en peut douter. Mais autour du gymnase, qui s'est créé partout où il y a des Hellènes, l'élément grec s'est groupé en associations sous l'autorité d'archontes. Le temps et la force des choses devaient finir par transformer ces ἀρχαί en magistratures publiques. Ces associations qui contenaient l'élite des habitants de la ville devaient en arriver à se confondre avec la ville elle-même et leurs magistrats se transformer en magistrats municipaux (p. 70).

L'occupation romaine favorisa cette évolution, sans faire disparaitre du premier coup les différences foncières dans la condition des personnes, et donc dans leur statut politique, qu'elle avait rencontrées. Mais il y a lieu de distinguer deux périodes : les deux premiers siècles et le siècle des grandes réformes, le III^e^ siècle.

1°) *Vie municipale au cours des deux premiers siècles.* — Aux cités ptolémaïques vint s'ajouter, entre 122 et 130, Antinoé, qui fut à l'Heptanomie ce que les trois autres étaient à la Basse Egypte et à la Thébaïde. Ce sont des villes sujettes, qui s'opposent toujours au nome et sont soustraites à l'autorité de ses fonctionnaires ; ce n'est toutefois pas l'autonomie complète, car elles relèvent du Préfet.

La *Cité* comprend des citoyens de plein droit et des demi-citoyens qui n'ont que les droits privés inhérents à la πολιτεία (ἐπιγαμία, γῆς ἔγκτησις). Comme à Athènes, nous retrouvons dans ces cités (sauf à Naucratis) des dèmes et des tribus ; mais, au rebours de l'Attique, en Egypte, dème et tribu semblent avoir communément un caractère territorial, sans concorder nécessairement cependant avec les autres divisions topographiques et administratives de la cité. Il va de soi que l'inscription au dème et à la tribu devaient coïncider avec l'entrée dans l'éphébie. Quant aux droits politiques des citoyens inscrits dans le dème et la tribu et ayant satisfait aux obligations de l'éphébie, se bornaient-ils à l'aptitude à participer aux charges de la cité, ou bien tout citoyen avait-il un rôle à jouer dans la direction des affaires de la ville ? en d'autres termes, les cités grecques avaient-elles un vrai δῆμος actif, un sénat, des assemblées municipales ? Il ne semble pas. Les privilèges politiques des citoyens se

ramenaient donc au jus honorum. Ces ἀρχαί, dont l'accession était réglée par le cens et l'investiture octroyée par l'Etat, variaient avec les cités (p. 167-179) et leur compétence est limitée par celle des nombreux fonctionnaires impériaux à qui est réservée la plus large part dans l'administration de la cité.

Dans les *bourgs*, il n'est pas question d'autonomie, ni de personnalité juridique même réduite. La κώμη a ses fonctionnaires, mais ils n'ont pas l'ombre d'indépendance administrative : nommés par le pouvoir central, tous, qu'ils représentent directement l'Etat (comogrammate, comarque) ou la municipalité proprement dite (πρεσβύτεροι, archéphode), obéissent au stratège du nome. C'est d'ailleurs logique : le bourg ne vit pas pour lui-même, toutes ces activités, dans leur sphère bien délimitée, travaillent à la prospérité du trésor. La grande affaire est la rentrée des redevances de toutes sortes : c'est une exploitation continuelle et réglée. Rien n'y échappe. La principale source de revenus pour l'Etat, ce sont naturellement les terres (leur régime, p. 235-236). La préoccupation constante des fonctionnaires du bourg sera donc d'aider le pouvoir central à fixer la rente des terres affermées, à asseoir l'impôt sur les autres et à assurer les rentrées qui, pour la plupart, s'effectuent en nature. A cela se dépensera la majeure partie de l'activité du comogrammate. Ce sera encore lui qui interviendra pour estimer et fixer la taxe sur la propriété bâtie et faire lever la capitation dont les citoyens sont exempts, mais que paient tous les sujets.

Intermédiaire entre les cités et les simples κῶμαι, la *métropole* est le chef-lieu du nome, chef-lieu religieux et surtout administratif, car tous les grands services y sont centralisés ; elle en est aussi le centre économique et industriel. Au-dessus des κῶμαι, les métropoles n'atteignent cependant pas au rang des cités ; bien qu'elles se rapprochent assez de ce type, un grand écart subsiste : les Hellènes qui s'y sont donné rendez-vous ne sont pas citoyens, c'est tout au plus si l'on pourrait reconnaître en eux des « cives sine suffragio ».

Dans leur constitution on démêle aisément des éléments d'origine diverse : le stratège et les scribes y représentent l'ancienne administration égyptienne par le pouvoir central, tandis que les ἀρχαί helléniques, que l'on y rencontre assez complètes, sont une ébauche de magistrature municipale. Les scribes y forment une vraie corporation : à la tête, les deux γραμματεῖς τῆς πόλεως, en dessous d'eux les scribes des quartiers (ἄμφοδα) et, à côté de chaque amphodogrammate, un amphodarque. Ainsi, dans la métropole, le quartier correspond à la κώμη. Les magistratures municipales sont nombreuses et hiérarchisées : gymnasiarque, exégète, cosmète, euthéniarque, grand-prêtre, agoranome, et chacune peut avoir plusieurs titulaires ; dans ce cas, tous les archontes de même ordre forment une sorte de collège (κοινόν) qui supporte en commun les frais de la charge. La désignation aux charges, telle que nous pouvons l'entrevoir, montre combien précaires sont encore ces éléments de vie municipale : il semble, en effet, que les archontes soient désignés par le secrétaire de la

ville, avec l'assentiment et aux risques du κοινόν des archontes sortants. La même vigilance du pouvoir central s'exerce sur la gestion des finances, bien que les archontes intéressés puissent ordonnancer les versements sous leur responsabilité.

Cependant, avec ses diverses ἀρχαί, la métropole donne l'illusion d'une cité ; la transformation sera facile : qu'au collège d'archontes passagers on adjoigne un sénat perpétuel et la métropole deviendra une commune autonome, dont il sera naturel de mettre les membres au rang de véritables citoyens. Le III^e^ siècle verra ce double changement s'accomplir.

2°) *Les Réformes du III^e^ siècle.* — Les βουλαί apparaissent dans les métropoles au début de III^e^ siècle, probablement à la suite des transformations introduites par Septime Sévère dans la constitution d'Alexandrie. Ainsi l'Egypte entre dans la vie municipale au moment de la décadence du régime. Générosité du pouvoir central ? peut-être, mais plutôt calcul : l'Etat prend des garanties contre les défaillances fiscales de ses sujets, il aura dans le Conseil une collectivité de répondants.

La concession d'une βουλή aux métropoles ne changeait pas par le fait la condition des Hellènes de la χώρα. Le changement cependant ne tarda pas : on connait la *Constitutio Antoniniana* (212) ; elle accorda, semble-t-il, le droit de cité à tout l'élément « grec », l'élément « sujet » demeurant en dehors de la faveur.

La ville égyptienne compte des citoyens, elle a un conseil : c'est maintenant une municipalité analogue à celles du reste de l'Empire. Des divergences de détail subsistent cependant. La composition de la βουλή égyptienne a ceci de particulier que les anciens magistrats n'y forment qu'une minorité et que les magistratures exercées n'en ouvrent pas nécessairement la porte. L'admission du bouleute est soumise à des conditions censitaires ; celles-ci vérifiées, en cas de vacance d'un siège, le Conseil, qui semble se compléter lui-même par cooptatio, fait une proposition au γραμματεὺς τῆς πόλεως qui en réfère au stratège, celui-ci prend conseil de l'épistratège et peut-être la candidature va-t-elle jusqu'au préfet.

Au rebours des magistrats et des fonctionnaires municipaux, dont la compétence s'arrêtait naguère aux limites de la métropole, les pouvoirs de la βουλή s'étendent sur le nome. Elle collabore à l'établissement de l'assiette de l'impôt et sa responsabilité en couvre la perception ; elle désigne à toutes les charges importantes du nome et délègue directement à quelques-uns des services d'Etat. A la différence cependant des curiales des municipes, les bouleutes ne sont pas seuls à supporter les charges, car la Boulé comme corps, si elle a pour mission d'assurer certains services d'Etat, s'en décharge sur des délégués pris souvent en dehors de son sein et qui, du fait de cette désignation, deviennent fonctionnaires d'Etat.

La réforme dans l'administration des métropoles a eu son retentissement jusque dans les κῶμαι. De plus en plus, la personnalité du bourg s'accentue : il s'administre

lui-même. Vers le milieu du III^e siècle, le comogrammate disparaît, les πρεσβύτεροι ne sont plus mentionnés. A la place, on rencontre des comarques (2 par bourg), fonctionnaires liturgiques annuels, renouvelables, qui représentent la commune. Si le titre est ancien, on voit qu'il ne répond plus à la même réalité qu'à l'époque ptolémaïque et aux deux premiers siècles. Les comarques du III^e et du IV^e siècle désignent à l'approbation du stratège les candidats aux charges, notamment leurs successeurs, ils assurent le paiement des impôts et des redevances à l'Etat, les répartissent avec le concours des sitologues, tiennent les comptes communaux et sont responsables du bon ordre : leurs pouvoirs dépassent donc de beaucoup ceux du comogrammate qui éclipsait le comarque de son temps.

Si, de la métropole, la vie municipale a rayonné jusque dans les bourgs, il n'en est pas moins vrai que l'autonomie municipale se concentre dans la métropole. La boulé préside à son administration et à ses finances.

Au III^e siècle, comme au II^e du reste, l'administration de la ville est assurée par des magistratures (ἀρχαί), des curatelles (ἐπιμέλειαι) et diverses fonctions qui sont des charges proprement municipales ou des charges d'Etat. Or le Conseil est la source et le régulateur de tous les pouvoirs municipaux.

Il semble que ce soit la boulé qui élève aux ἀρχαί ; du moins est-ce le cas pour la cosmétie, l'euthéniarchie, l'exégétie ; le scribe est redevenu un simple chef de bureau ; quant à l'épistratège et aux autres fonctionnaires impériaux, leur intervention n'est plus requise. Pareillement la boulé est souveraine pour la désignation des commissaires aux ἐπιμέλειαι municipales ; c'est encore elle qui désigne son trésorier, l'inspecteur de la comptabilité (ἐξεταστής), les administrateurs des domaines municipaux, etc. On comprend toutefois que la nomination aux services dont la bonne marche intéresse l'Etat tout entier lui échappe : le corps des scribes qui préparent toute la paperasserie nécessaire à la levée des impôts, les officiers de police (irénarque, stratège de nuit) ne sauraient être des fonctionnaires purement municipaux.

D'ailleurs, si souveraine que soit la boulé pour la nomination aux fonctions qui intéressent la ville seule, l'Etat a paré à l'arbitraire : le choix des candidats est réglé par le tour de service des quartiers, il y a des recours en cas d'injuste désignation.

C'est aussi la boulé qui administre souverainement les finances, l'οἶκος πόλεως, trésors et domaines, sous la réserve de se conformer aux règles générales en vigueur dans la province et dont l'application est assurée par les agents du pouvoir central. Elle perçoit les recettes, acquitte les dépenses et veille à équilibrer le budget.

Les ressources de la ville proviennent des revenus de ses propriétés et de certains impôts. A la boulé appartient le droit de passer les actes de vente ou les baux, de surveiller les locataires, de prélever le droit de pacage sur les biens communaux non affermés. A elle encore incombe le soin d'assurer, soit par des fermiers soit par des agents, la perception des taxes ou des indemnités dues pour les places au marché,

l'usage des bains municipaux, la levée des impôts directs sur les choses et les personnes. Quant aux impôts indirects, ils semblent être tous rentrés dans le monopole de l'Etat.

Avec ces revenus la cité doit faire face à ses dépenses. Grâce au système liturgique, les ἀρχαί ne coûtaient rien ou presque rien à la ville ; mais les curatelles administratives, certains travaux de voirie incombent, pour totalité ou partie, à la ville. Puis il y a les pensions à verser aux athlètes, rhéteurs, grammairiens, médecins, philosophes, quand elles ne sont pas payées par l'Etat ; le salaire des employés, les contributions aux charges de l'Empire, sous forme de fournitures militaires, d'impôt dû pour les biens-fonds de la ville.

L'équilibre des recettes et des dépenses est parfois laborieux ; en tout cas, cela ne va pas sans une multitude d'écritures — devis de travaux, demandes d'ordonnancement, ordonnancements de sommes, quittances — qui sont pour nous infiniment précieuses.

L'évolution a atteint son terme. L'administration des métropoles égyptiennes, au III^e siècle, ne diffère pas, dans ses traits généraux de celle des autres villes grecques de l'Empire et, selon toute vraisemblance, l'administration municipale des cités, à cette date, ne se distinguait pas beaucoup de celle des métropoles. Mais déjà le régime nouveau porte en lui des germes de décadence. Si la boulè est devenue le pivot de l'administration municipale, si elle a la haute main sur les finances de la commune, elle a acquis ce privilège au prix de lourdes responsabilités et de grosses charges. Le régime, épuisant pour les riches, appauvrira vite les villes et la décadence financière sera la première cause de toutes les décadences.

Tel est, dans ses grandes lignes, le tableau de la vie municipale dans l'Egypte romaine et le résumé du livre de M. J. Même ainsi débarrassé de tout son appareil scientifique et allégé des discussions de détail, il donne l'impression d'une construction puissante, vigoureusement charpentée. Et, de fait, l'auteur a eu le grand mérite de bien mettre en relief les maîtresses lignes, sans négliger le détail : l'abondance chez lui ne nuit pas à l'ordre et jamais une discussion secondaire, si poussée soit-elle, ne fait perdre de vue l'ensemble où le menu fait définitivement conquis doit prendre son rang. Si l'on peut exprimer un regret, on ne pourra se défendre d'estimer que l'ouvrage tourne un peu court, et je sais bien des lecteurs qui eussent souhaité qu'un dernier chapitre esquissât l'histoire byzantine de la vie municipale égyptienne. Le sujet du volume y eût gagné un relief plus saisissant et le terme de l'évolution municipale en Egypte eût servi à préciser avec plus de netteté les tendances qu'elle avait déjà en germe aux siècles précédents. Quoi qu'il en soit de ce reproche, où l'on verra aussi le regret que le lecteur éprouve à se séparer d'un ouvrage d'un intérêt aussi puissant, il reste que le livre de M. J. a pleinement atteint son but et que la « Biblio-

thèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome » s'est enrichie d'un volume d'une haute probité scientifique et d'une valeur documentaire incomparable.

L. Jalabert

R. P. F.-M. Abel. — **Une Croisière autour de la Mer Morte.** Paris, Gabalda, 1911. In-8°, IV-184 pp., avec 11 pl., 45 fig. dans le texte et une carte.

Du 28 décembre 1908 au 8 janvier 1909, l'Ecole Biblique de Jérusalem a offert à une vingtaine de touristes et d'étudiants une croisière autour de la Mer Morte. Le P. Abel se fait l'historiographe de ce périple. Conçu un peu à la façon des traités géographiques de l'antiquité. — il l'avoue avec bonne grâce, — son récit de cette courte campagne se présente sous la forme d'un joli volume, admirablement illustré.

Puisque l'auteur s'excuse lui-même de ses digressions dans le domaine des sciences naturelles, on aurait mauvaise grâce à les lui reprocher. On ne saurait non plus y voir des incursions ; car si le P. Abel sort du cadre de sa spécialité, à le voir citer constamment Lartet, Blanckenhorn, de Lapparent, on se sent rassuré : il a derrière lui de bonnes autorités et on aime à supposer ces savants garants de l'exactitude des termes techniques dont le R.P. est un peu prodigue. Je signalerai donc, sans y insister, des notes érudites sur les couches géologiques du bassin de la Mer Morte (v. g. p. 15, 19, 35, 44, 65), sa minéralogie (p. 83-86, 152-154), sa flore (p. 64, 65, 140-144, 171-172), sa faune (p. 139, 164), son hydrographie (p. 156-157).

Il vaut mieux retenir l'attention sur le principal intérêt de cette monographie très nourrie, pour laquelle on sent que le périégète a non seulement tenu un minutieux journal de bord, mais a dépouillé attentivement les anciennes sources, de la Bible aux historiens des croisades et aux pèlerins du moyen âge, et lu tous les voyageurs qui ont devancé la caravane de 1908 sur le lac asphaltite (histoire de son exploration, p. 2-7). Or le mérite du volume du P. Abel est surtout d'ordre géographique : sa description précise, illustrée des clichés très réussis du P. Savignac, constitue le panorama le plus complet, le plus *photographique* de tout le littoral de la Mer Morte, car le petit bateau à pétrole, affrété pour la croisière, a fermé la boucle. Cette exactitude topographique si scrupuleuse ne serait pas à elle seule un mince mérite ; mais Machéronte, l'Arnon, Zoar, le Dj. Ousdoum, Masada, Engaddi sont des noms qui appartiennent à l'histoire et, en visitant ces sites fameux et désolés, l'auteur se devait de retracer les sombres pages, les tragiques épouvantes que leurs seuls noms évoquent. Il a cédé à l'entraînement et nous lisons, enrichi de notes nombreuses dont aucun lecteur ne se plaindra, le résumé des entretiens qui firent sans doute, de la croisière de 1908, un voyage hautement instructif pour tous ceux qui eurent les guides dont le P. Abel s'est fait le porte-parole ou l'écho. Il y a là d'utiles résumés qui

seront les bienvenus pour les voyageurs en chambre ; il y a même profit pour la science, car le P. Abel ne s'interdit pas de dire son mot dans les controverses et on devra reconnaître qu'il en a le droit, car ses hypothèses sont largement documentées, ou, à défaut de preuves péremptoires, se recommandent de sérieuses vraisemblances. Ne pouvant tout passer en revue, notons du moins la rectification de la position de l'ouady Ghoueir (p. 14), les vestiges du bourg biblique de Bet Iesimoth (Soueimeh) (p. 17-18), la description des thermes de Callirhoé (az-Zârah) (p. 24), l'identification du Zerqa au Baaras de Josèphe (p. 26-29), la discussion (p. 60-63) de l'emplacement de la Bêtomarséa-Maïoumas de la carte de Madaba, que l'auteur propose de situer à 18 kil. au nord de Kérak au lieu dit Beit-Allah et non pas à el-Mîneh, l'identification hypothétique de Ḥaditeh à l'une des Aditha byzantines (p. 66), celle d'En-Nemeiry à la Nimrin des prophètes (p. 77), la situation à l'embouchure de l'Ouady el-Qeraḥy de Zoar-Segor-Zoora (p. 72-82). Quelques morceaux plus étendus sont consacrés à Machéronte (Mkâwer) et aux souvenirs de Jean-Baptiste (p. 30-40), au rôle de l'Arnon (Ouady Modgib) dans l'histoire de la Transjordane (p. 46-52), à Masada (sur le Sebbeh) et à la tragédie du 16 avril 73 qui livra à Silva une forteresse incendiée et noyée dans le sang de ses derniers défenseurs (p. 105-125) ; aux migrations du site d'Engaddi, enfin retrouvé par Seetzen à 'Aïn Djidi (p. 135-148) ; à l'histoire non moins instructive des déplacements de la tradition relative au tombeau de Moïse (p. 173 suiv.).

Le genre de l'ouvrage prêtait à l'abus des descriptions. Le P. Abel s'est contraint : ses couchers de soleil, ses clairs de lune sont traités discrètement ; de même, les menus incidents de voyage, totalement dépourvus d'intérêt sauf pour les vingt privilégiés de la croisière, n'empiètent pas trop sur les pages sérieuses qui assurent à ce « livre de voyage » le mérite assez rare d'une utile monographie qu'on consultera longtemps.

L. Jalabert

Coleman Philippson. — **The international Law and Custom of ancient Greece and Rome.** Londres, Macmillan, 1911. 2 vol. in-8°, XXIV-420 et XVI-422 pp.

L'ouvrage de M. Philippson sera sans aucun doute le bienvenu. Bien que nombre de publications relatives au droit public et privé de la Grèce ou de Rome touchent plus ou moins au sujet que l'auteur a choisi, il n'en reste pas moins vrai que nous ne possédions pas encore une synthèse intégrale, conçue du point de vue juridique, du droit international, soit écrit soit coutumier, de la Grèce et de Rome. Or c'est précisément cette synthèse, — ce *résumé*, comme il dit modestement — que M. Ph. a voulu nous donner. Personne, semble-t-il, n'était mieux qualifié que lui par sa com-

pétence de juriste, sa connaissance des textes anciens et de la littérature contemporaine du sujet pour mener à terme cette vaste entreprise. Ce « résumé » se présente sous la forme de deux gros volumes bien ordonnés, où sont traitées à peu près toutes les questions qui intéressent la condition des personnes envisagée du point de vue international, et les rapports des Etats soit en paix soit en conflit.

On ne peut songer ici à passer en revue l'ensemble des matières contenues dans les 28 chapitres qui épuisent le sujet, je signalerai cependant les chapitres consacrés à la condition des personnes et à ses diverses modalités juridiques tant en Grèce qu'à Rome (ch. V-XII), au droit d'asile et à l'extradition (ch. XIV), aux tractations internationales aboutissant aux traités, confédérations et alliances (ch. XV-XVII), aux questions d'arbitrage (ch. XX-XXI), à la guerre et à toutes les conséquences qu'elle entraîne soit pour les propriétés, soit pour les personnes (ch. XXII-XXV), etc.

Ces divers chapitres abordent le sujet avec une ampleur qu'il suffit de constater pour rendre hommage à la richesse d'information de l'auteur. Cette richesse, l'auteur n'a pas cherché à en faire inutilement parade : il ne s'est pas borné à dresser une copieuse bibliographie (1) de ses sources (p. 1-26), par l'abondance des références le lecteur peut juger de la mise au point, très fondée en textes, des assertions et des jugements de l'auteur. Par là l'utilité de l'ouvrage de M. Ph. ne se limite pas à une initiation quelque peu générale et abstraite, c'est par dessus tout un précieux instrument de travail. Tout, du reste, a été fait pour en faciliter le maniement et la consultation : non seulement les sommaires des chapitres très divisés, mais encore d'innombrables manchettes permettent de s'orienter instantanément et de replacer le petit point de droit ou le menu fait auquel on vient de se référer dans l'ensemble de la doctrine.

Il va sans dire qu'un travail couvrant un sujet de la complexité du droit international, tant privé que public de tout le monde antique, doit fatalement présenter quelques lacunes (2). Cependant, partout où j'ai opéré quelques sondages, j'ai pu

(1) On y trouvera toutefois quelques lacunes. Ainsi il est regrettable que M. Ph. n'ait pas connu *La Polis grecque* de H. Francotte (*Studien zur Geschichte u. Kultur des Altertums*, I, Heft 3-4, 1907) : le mémoire sur la formation des villes, des Etats, des confédérations et des ligues dans la Grèce ancienne lui aurait fourni d'utiles aperçus sur le synœcisme, la sympolitie, la ligue, le périœcisme. Je ne vois pas non plus de mention de quelques ouvrages tels que P. F. Girard, *Textes de Droit romain*, 3e éd., 1903 ; J.-B. Mispoulet, *Etudes d'Institutions romaines*, 1887, etc.

(2) M. Ph. ne parle pas du papyrus d'Oxyrhynchus qui contient l'exposé systématique de la constitution fédérale béotienne, cf *Bull. de corresp. hell.*, XXXII, 1908, p. 271-278 (Glotz) ; Francotte, *La Polis grecque*, p. 251-252. L'ouvrage de W. Kœnig, *Der Bund der Nesioten*, 1910, aurait fourni les éléments d'une note sur la confédération des Nésiotes. Il y aurait eu un mot à dire du serment d'allégeance des provisnce

constater que l'auteur possède bien son sujet et que son exposé réalise assez exactement l'état présent de nos connaissances sur la matière. Cette exactitude tient sans doute à l'examen direct des textes anciens que l'auteur connait à fond et cite abondamment, — ce qui est déjà pour son travail une excellente recommandation ; mais, pour être équitable, il faut ajouter que M. Ph. est redevable, pour une large part de son information, à ses devanciers. Il a le rare mérite de bien connaître la littérature de son sujet et de s'appuyer sur les meilleures études parues tant en France qu'en Allemagne et en Italie. Ce dépouillement, exact et critique, d'une infinité de publications, en même temps qu'il a élargi les conceptions propres à l'auteur, a assuré à ses interprétations personnelles le contrôle de celles des savants qui l'on précédé sur le terrain où il vient de s'installer en maître. Je crois donc être dans le vrai en estimant que la publication de l'éminent juriste est pour la science une réelle bonne fortune.

L. Jalabert

J. Stuart Hay. — **The amazing emperor Heliogabalus.** Londres, Macmillan, 1911. In-8°, XXII-308 pp. avec 8 planches.

« M. Hay a rendu service à l'histoire en faisant d'Elagabal le sujet d'une étude sérieuse et systématique » (p. XXIII). Ainsi s'exprime le Prof. J. B. Bury au début de l'introduction qu'il a écrite pour ce volume. Prévenu par cette réclame, je dois avouer que j'ai été fortement déçu à la lecture. L'ouvrage de M. H. se compose de 11 chapitres dont les titres suffiront à faire entrevoir la marche : *Etudes critiques des sources* — *Famille de l'Empereur* — *Usurpation de Macrin* — *Hiver à Nicomédie* — *Début de règne à Rome* — *Relations avec Alexandre* — *Retour sur les années 221-222* — *Femmes de l'Empereur* — *Sa psychologie* — *Ses extravagances* — *Sa religion*. Ainsi, on le voit, le volume se partage en deux moitiés, une étude historique et un portrait moral.

Je serais assez embarrassé d'avoir à juger de l'étude historique. Le premier chapitre, assez largement documenté, a le tort de n'être pas en situation, car c'est de l'Histoire Auguste et de ses auteurs qu'il y est question plutôt que des sources pro-

---

dans l'Empire romain, cf. Cumont, *Studia Pontica*, III 1, p. 75-86 n° 66. A propos de la *Constitutio Antoniniana*, il faut renvoyer maintenant au commentaire que P. M. Meyer a donné récemment du Papyrus 40 de Giessen. Certains points par où le droit international touche à l'administration financière auraient pu être plus développés ; qu'il suffise de renvoyer, pour une première initiation, au récent ouvrage de H. Francotte, *Les Finances des cités grecques*, 1909.

pres des vies d'Elagabal et d'Alexandre Sévère. Je doute même — et cela serait impardonnable — que M. H. ait connu les deux principaux ouvrages (1) qui devaient servir de point de départ ou de contrôle à son étude ainsi ramenée à ses justes limites. Je ne vois pas un renvoi aux *Studies in the life of Heliogabalus* de Miss Orma Fitch Butler (New York, 1908) ou au *De fontibus e quibus res ab Heliogabalo et Alexandro Severo gestae colliguntur* de J. C. P. Smits (Kerkrade-Heerlen, 1908) ; rien non plus ne nous fait supposer que H. ait lu le *De Severo Alexandro imperatore* de W. Thiele (1909); sans doute, l'ouvrage de Butler figure à la bibliographie, mais celle-ci est-elle la liste des ouvrages que l'auteur a réellement consultés ? Neuf fois sur dix on ne pourrait en faire la preuve. D'autre part, quelques indications — telles que Butler, *Heliogabalus* ; Cagnat, *Inscriptiones Africae Proc. Lat.* (est-ce ainsi qu'on cite *CIL*, VIII suppl. ?) ; Dieudonné, *Revue numismatique* ; *Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome*, 1877 — sont inquiétantes. Bref, à tort ou à raison, ces pages de bibliographie, où il y a du reste beaucoup de démodé et de remplissage, me font l'effet d'un trompe-l'œil.

En dehors de ce premier chapitre, on ne rencontre pas plus de 3 notes ; ajoutez-y une douzaine — je crois être généreux — de références dans le texte, et vous aurez, avec l'appareil scientifique de ce livre, les moyens de contrôle que l'auteur met à la disposition du lecteur.

A prendre donc l'essai de M. H. pour une œuvre de vulgarisation, — puisqu'il semble n'avoir pas prétendu faire autre chose, — on lui reprochera les discussions critiques sur la valeur respective des sources à propos de tel ou tel événement, la chronologie et la succession des faits. Le lecteur, s'il n'est qu'un simple lettré, trouvera ces pages déplacées ; s'il est historien, il les jugera non avenues, car l'histoire ne se bâtit pas ainsi en l'air.

Je reconnais volontiers cependant que M. H. a un talent assez souple ; qu'il nous a donné des portraits vivants d'Elagabal, des princesses syriennes, de Maesa surtout, de Macrin. J'aime mieux ces physionomies adroitement esquissées que les recherches de psycho pathologie sexuelle où l'auteur s'est visiblement complu et pour lesquelles il ne me semble avoir qu'une récente et douteuse compétence.

Ce mérite, si réel soit-il, ne doit pas faire fermer les yeux sur d'autres déficits. On excuserait encore l'enflure prétentieuse de certaines sentences (v. g. p. 76, 79) où l'auteur a cru enfermer une profonde philosophie ; on passerait condamnation sur des rapprochements trop fréquents, et combien factices, entre le III^e siècle et l'époque des Tudor et des Stuart. Mais la philosophie religieuse de l'auteur a d'autres tares plus graves (v. g. à propos de la religion, p. 51, 269). Bien inutilement il nous

(1) On consultera maintenant, de plus, le récent travail de K. Hoenn, *Quellenuntersuchungen zu den Viten des Heliogabalus u. des Severus Alexander*, Leipzig, 1911.

montre Julia Mamaea poussant « to the Jesuit extreme » (p. 38) ; sous sa plume, l'Elagabalium devient « a perfect museum of ecclesiastical relics, all *ad majorem dei gloriam* » (p. 276). Ailleurs, il y a telles pages ou telles phrases sur le scapulaire (p. 184), le péché (p. 201), le culte chrétien (p. 277, 281) qui semblent ramenées par l'obsession d'un passé dont l'auteur semble subir la hantise.

L. JALABERT

ADOLF DEISSMANN. — **Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze.** Tübingen, Mohr (Siebeck), 1911. In-8°, X-202 pp., avec 2 planches et une carte.

M. Deissmann a été un initiateur. Ses écrits — *Bibelstudien, Neue Bibelstudien, Licht vom Osten* — marquent une date dans l'histoire de l'étude du grec biblique. Personne avant lui n'avait fait un effort aussi considérable et couronné d'un pareil succès, pour rapprocher le texte du N. T. des monuments contemporains de la langue populaire et réintégrer le grec néo-testamentaire dans le milieu où il est né et s'est développé.

Avec le présent volume, où il réunit huit conférences données à Upsala, M. D. abandonne — pour un instant, espérons-le — cette veine féconde et c'est un essai d'un genre tout différent qu'il nous présente. Le sous-titre de son *Paulus* nous en précise suffisamment la tendance et la portée. Le caractère de cette publication l'excluait donc du cadre des notes bibliographiques des *Mélanges,* si l'auteur n'était revenu par moment à l'orient et à l'archéologie.

Laissant donc de côté les chapitres où M. D. rassemble, dans un portrait de Paul, ce que nous savons de l'homme, du juif et de l'apôtre, et cette esquisse du « Christ de Paul » qui occupe trois autres chapitres, je m'en tiendrai à ce qui constitue plutôt les entours du sujet que le fond lui-même de l'ouvrage. Omission n'est pas approbation : s'il est intolérable pour un catholique de voir S. Paul mis en parallèle avec Luther (v. g. p. 14 et 53), que de points encore, et des plus graves, où la christologie de Paul se rapproche, sous la plume de M. D., de celle d'un protestant libéral du XIX[e] siècle !

En dehors de ces chapitres qui forment le cœur de l'ouvrage, il reste une double introduction et des appendices. C'est sur ces paragraphes que je veux surtout insister.

Un premier paragraphe (p. 1-18) est consacré aux sources. On y retrouvera le développement d'une idée déjà largement touchée dans *Licht vom Osten*, à savoir la distinction foncière qui existe entre « lettre » et « épître », entre cette conversation à distance qu'est la lettre et le traité littéraire impersonnel qu'est l'épître. Or, pour M. D., c'est au premier genre qu'appartient la correspondance de Paul. Cette idée se développe et se précise par une analyse rapide des lettres pauliniennes. Bien que l'auteur ait sur certaines pièces de la correspondance de Paul des hésitations que nous

ne partageons pas, sa position est plutôt largement conservatrice. Ce chapitre abonde en vues suggestives, en appréciations très fines et nous sommes tout à fait d'accord avec D. quand il retrouve dans chaque lettre de S. Paul « ein Paulusbild » ; il n'exagère pas non plus, semble-t-il, quand il estime que, sur ce point, les Confessions de S. Augustin elles-mêmes ne peuvent soutenir la comparaison avec la correspondance de S. Paul (p. 16).

Pour mesurer équitablement les étapes du christianisme naissant, pour apprécier le rôle de Paul missionnaire, il faut l'avoir étudié dans son milieu, il faut avoir suivi ses traces, mis le pied dans l'empreinte de ses pas. C'est ce que M. D. a tenu à faire au cours de deux voyages en Orient, en 1906 et 1909. De ces deux pélerinages M. D. a rapporté des souvenirs vécus, des impressions toutes chaudes qui donnent un vif intérêt à sa conférence sur « le monde de Paul ». Ce monde, c'est le monde méditerranéen (Die Mittelmeerwelt die Welt des Paulus !), c'est aussi le monde de l'olivier (Die Welt des Paulus die Welt des Oelbaums !). Tour à tour il insiste sur l'unité physique et l'unité politique de ce Kosmos, qui, toutes deux, ont, pour leur part, conditionné l'apostolat de Paul. Ce monde, M. D. l'a parcouru, il l'a vu gisant dans les grands champs de ruines ou renaissant dans les tranchées des fouilles asiatiques et grecques ; il surprend les plus fugitives manifestations de sa vie publique, sociale, familiale et religieuse dans ses inscriptions, ses papyrus, ses tessons inscrits.

Ce chapitre se résume et s'éclaire encore dans une vaste carte au 1/5.400.000^{e} où M. D. a marqué les itinéraires et les étapes du grand apôtre du monde gréco-romain. Cette carte laisse loin derrière elle toutes celles qui ont été publiées jusqu'ici sur ce sujet par la richesse, la précision de sa documentation. Un exemple : l'auteur n'y a pas signalé moins de 143 points (en dehors de la Palestine) où se rencontrent des colonies juives de la diaspora (1). Un système de notations très variées permet d'identifier du premier coup les centres pénétrés d'éléments juifs, ceux qui ont entendu la prédication de Jésus, les premières communautés apostoliques, les églises pauliniennes et les autres fondations relevant plus ou moins directement de l'action de Paul ; un simple coup d'œil renseigne sur le plus ou moins de sûreté des itinéraires des différents voyages de l'apôtre. En somme, cette carte ne marque pas seulement un progrès, elle atteint le maximum d'exactitude actuellement réalisable : c'est une synthèse graphique extrêmement précieuse.

En quelle année S. Paul arriva-t-il à Corinthe ? La réponse à cette question dépend étroitement de la date du proconsulat de Gallion en Achaïe. Or c'est à fixer cette date qu'est consacré un appendice de *Paulus* (p. 159-177). Quelques frag-

(1) Il faut y ajouter (cf. p. 60 n. 2) la mention d'un établissement juif à Syron Kome près de la Babylone égyptienne. On voit l'intérêt de cette colonie, déjà existante en 59 J.-C., pour 1 Pet. 5^{13}.

ments d'une inscription de Delphes sont venus apporter un élément nouveau et, semble-t-il, décisif pour la solution du problème. Le document, une lettre de Claude à la ville de Delphes, nomme Gallion et se trouve daté par la mention de la 26e salutation impériale de Claude. Le document se placerait donc dans l'intervalle compris entre la fin de 51 J.-C. ou, plus vraisemblablement, le début de 52 et le 1er août 52. Gallion avait donc dû entrer en fonctions quelques mois plus tôt, pendant l'été (nominalement le 1er juillet ?) 51. Par conséquent, à s'en tenir à la succession des événements telle qu'elle se dégage du ch. XVIII des *Actes*, S. Paul serait arrivé à Corinthe dans les premiers mois de 50 et en serait reparti, à la fin de l'été de 51 (1).

Pour qui sait le petit nombre de points fixes que présente la chronologie paulinienne, cette donnée, dont la certitude paraît acquise, a son prix et l'on doit savoir gré à M. D. de l'ampleur et de la rigueur qu'il a su donner à l'exposé et à la discussion de ce problème.

D'un intérêt plus restreint est la question soulevée dans le second appendice. On sait le parti tiré par Paul de la présence à Athènes d'un autel dédié à un dieu « inconnu », ἀγνώστῳ θεῷ (*Actes*, 17[23]). Il serait piquant de posséder, en dehors des informations littéraires, une justification du fait qui avait frappé S. Paul. M. D. a cru la trouver dans la dédicace gravée sur un autel du IIe siècle, découvert en 1909 dans les fouilles du temple de Déméter à Pergame et publié par M. Hepding (*Athen. Mitt.*, XXXV, 1910, p. 454-457). Il propose de la lire : Θεοῖς ἀγ[νώστοις] Καπίτω[ν] δᾳδοῦχο[ς]. Une fatalité a voulu que la cassure du bloc enlevât toute la fin de la première ligne de l'inscription et ne laissât subsister de la 3me lettre du second mot que la moitié inférieure d'une haste verticale, qui pourrait appartenir à un Γ, un Ι ou un Ν. On en est donc réduit aux conjectures. Ecartant la lecture Θεοῖς ἀγ[γέλοις] qu'une dédicace *diis angelis* de Viminacium rendrait acceptable (*Jahreshefte*, VIII, 1905, Beiblatt, col. 5), M. D. ne veut pas non plus du supplément ἁγ[ιωτάτοις] dont Hepding (*l. cit.*, p. 456) a admis la possibilité en se fondant sur ce que cette épithète accompagne, au moins une fois, les noms de Déméter et Koré (*CIG*, 1449). Les raisons qu'il donne de cette double exclusion ne sont pas négligeables. Je crois donc M. D. dans le vrai quand il supplée Θεοῖς ἀγ[νώστοις]. Si l'on avait gravé ἁγιωτάτοις, il semble bien, en effet, que l'amorce inférieure de l'Ω devrait apparaître assez proche du caractère maigre qu'est l'Ι. De plus, autant que j'ai pu le constater dans l'usage

(1) Le P. F. Prat (*Recherches de Science religieuse*, III, 1912, p. 373-378) donne un peu plus de jeu à ses déductions chronologiques. Voici sa conclusion : « à la rigueur, Paul et Gallion pourraient s'être rencontrés à Corinthe de mai 51 à mai 53. Cependant... la probabilité est plus grande en faveur des premiers mois de 52 » (p. 378). — Je préfère les conclusions de Deissmann.

de l'Orient, ἅγιος n'est pas employé à l'état isolé, mais précède toujours le nom du dieu lui-même (1).

L. Jalabert

Franz Jos. Doelger. — **Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihrer Beziehungen zur profanen u. religioesen Kultur des Altertums.** *(Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums,* Band V, Heft 3/4). Paderborn, Schoeningh, 1911. In-8°, XII-204 pp., avec 2 planches.

Une étude sémantique du mot Σφραγίς ne peut manquer d'être suggestive, car le sujet touche à l'histoire des mœurs, des usages religieux et profanes, de la liturgie et de la théologie. Celle que nous avons le plaisir d'annoncer a encore un autre mérite, car elle constitue en même temps un *Vorarbeit* de haut intérêt pour l'étude de la discipline sacramentaire : il ne sera donc pas inopportun d'en marquer rapidement les grandes lignes.

Avant d'entrer dans son sujet, *Sphragis als altchristliche Taufbezeichnung* (p. 70-193), l'auteur a groupé dans une esquisse préliminaire (p. 1-69) ce que nous savons du sceau dans la civilisation tant civile que religieuse de l'antiquité. Ce n'est pas un hors-d'œuvre tant s'en faut ; car, dans les usages comme dans la langue, il y a une continuité au moins relative.

Dans l'ordre profane, σφραγίς désigne d'abord le « sceau », le cachet, et l' « empreinte » qu'on en tire. L'usage du sceau, très largement répandu dans l'antiquité, et pour les mêmes besoins que de nos jours, a favorisé naturellement le passage à un sens métaphorique. Sphragis désignera donc l'objet revêtu d'un sceau, un traité, un décret, un passeport et même (en Egypte) un lot, une parcelle de terrain. Dans une autre ligne de sens, intéressante et précieuse à noter, sphragis désigne encore la marque du bétail, *(nota, signum,* χαρακτήρ, σφραγίς), celle des esclaves (στίγματα, σφραγίς), celle des soldats (χαρακτήρ, σφραγίς, *signaculum*).

Si maintenant, de la vie civile et des usages profanes, on passe au domaine et aux pratiques de la religion, on y rencontre de nouveaux faits utiles à colliger. Le tatouage (2), usage ethnique et d'un caractère sacré chez certains peuples, a une va-

(1) Cette remarque est amplement confirmée par la liste dressée par le P. Delehaye, *Analecta Bollandiana*, 1909, p. 154-159.

(2) On sera très surpris que D. n'ait pas eu connaissance de l'article de Perdrizet, *La miraculeuse histoire de Pandare et d'Échédore, suivie de recherches sur la Marque dans l'antiquité*, paru dans l'*Archiv f. Religionswissenschaft*, XIV, 1911, p. 53 suiv. Il y a aussi beaucoup de faits dignes de remarque dans l'article du même savant, *Géta, roi des Edones*, dans *Bull. de corresp. hellén.*, XXXV, 1911, p. 108 suiv.

leur religieuse indéniable quand il affecte la forme d'un symbole ou reproduit un nom divin (v. g. dans le culte de la Magna Mater, de Dionysos et peut-être de Mithra). Cette pratique est connexe à une conception antique, largement répandue dans l'Orient, en vertu de laquelle le fidèle se donne comme « esclave » de son dieu (noms formés de *'abd* + nom divin). Telle est d'ailleurs la conception judaïque : le service divin y est figuré comme un servage (δοῦλος Θεοῦ, δουλεύειν). C'est de cette idée que S. Paul s'inspire quand il décrit sa conversion comme une émancipation de l'esclavage du péché et le passage au service du vrai Dieu. Là encore se trouve peut-être la clef de l'interprétation des στίγματα τοῦ Ἰησοῦ qu'il porte dans son corps (*Gal.*, 6^{17}) et qui ont pour lui la valeur d'un phylactère divin. Qu'il s'agisse d'une marque corporelle —ce qui est possible, cf. Is., 44^{5} — ou que le sens soit seulement figuré et ne dépasse pas l'expression purement morale δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ, on voit que l'analogie repose sur la marque des esclaves. La circoncision juive appartient au même cycle d'idées : elle est la marque de la députation au service divin, le sceau (σφραγίς) de l'alliance (*Ro.*, 4^{11}).

D'autres paragraphes, également curieux et très documentés, sont consacrés au nom de Dieu, sceau des justes ; au sceau divin dans les Odes de Salomon ; au Σφραγὶς Θεοῦ et au sceau de Salomon ; au Logos considéré comme sceau divin sur le monde et dans l'âme humaine.

Ces études préliminaires permettront de montrer les attaches de l'attribution au Baptême du nom de Σφραγίς avec les conceptions courantes de l'époque.

M. D. commence par dresser un inventaire des témoignages. Les textes où le Baptême apparaît sous le concept de Sceau débutent en 135 et couvrent à peu près un siècle. Que cette appellation remonte au delà du milieu du II^e siècle, c'est ce qui se laisse aisément conclure de sa vaste diffusion dès cette époque. On ne la rencontrerait pas à peu près simultanément en Asie Mineure, à Lyon, Carthage, Alexandrie, Corinthe (?), Rome, si elle n'avait pas déjà un assez long passé derrière elle. Peut-être était-elle courante au temps de S. Paul, bien que dans les textes qui donnent une réelle vraisemblance à cette supposition (2 *Cor.*, 1^{21-22} ; *Eph.*, 1^{13}, 4^{30}) on ne rencontre que le verbe σφραγίζειν, à l'exclusion du substantif σφραγίς.

On devait s'attendre à rencontrer ici quelques précisions au sujet de la λαμπρὰ σφραγίς de l'inscription d'Abercius. M. D. a abordé le problème avec sa conscience habituelle et, après une discussion serrée des hypothèses adverses, il a fixé solidement le sens baptismal de la formule. Deux excursus sur le Σφραγίς dans l'initiation des Gnostiques complètent la série des témoignages.

Dans le chapitre suivant, l'auteur recense les idées qui sont liées avec la désignation du Baptême comme Sphragis, en vertu de la multiplicité des sens dont le mot était en possession, dans l'ordre profane et religieux, avant de passer dans la langue ecclésiastique. Le Baptême est le sceau de l'apostolat ; c'est aussi le signe de la foi

reçue, comme la circoncision était le sceau de l'alliance. Sans dévier de son sens, le *signaculum*, chez Tertullien, représentera la foi jurée au baptême. les « promesses du baptême ». C'est aussi une marque de propriété, un signe de reconnaissance : ce signe a une valeur d'autant plus déterminée que le baptême est l'apposition d'un sceau personnel, du sceau au nom de Dieu, du sceau de Jésus-Christ. Recevoir ce sceau signifie l'impression dans l'âme du baptisé d'un nouveau principe de vie surnaturelle, de la divinité, du Logos. On conçoit donc aisément que le baptême (σφραγίς) soit désigné comme une renaissance, une surfrappe de l'âme au cachet du Logos ou du Pneuma. De là aussi son caractère de puissant phylactère contre le péché et les tentations du démon, de garantie de la résurrection, d'hypothèque sur la vie éternelle.

On le voit, toute la variété de sens que nous avons constatée dans l'ordre profane se retrouve dans les emplois chrétiens du terme σφραγίς. Mais dès lors une question se pose, celle de savoir par quelle voie le mot lui-même a passé dans l'usage chrétien et comment il a pu en venir à désigner le baptême et les conceptions diverses qui ne sont que des faces particulières ou des conséquences du rite d'initiation au christianisme. Diverses tentatives ont été faites pour résoudre le problème et M. D. a noté jusqu'aux moindres essais. En dépit des modalités particulières de leurs théories, on peut grouper les interprètes en deux camps : les uns veulent que le mot ait été emprunté à la langue des Mystères (Hatch, Wobbermin, de Faye, Heinrici...) ; d'autres, au contraire, repoussent cet emprunt et tâchent d'y substituer une autre filiation : celle qui a recueilli le plus d'adhésions ferait dériver la conception du baptême-sphragis de la ciconcision-sphragis (Anrich, Seeberg...).

L'emprunt aux Mystères écarté, M. D. s'efforce d'établir la solution qui a pour lui le plus de vraisemblance. Au Ier et au IIe siècle, σφραγίς et σφραγίζειν désignent, au sens religieux, des consécrations. Dans les cultes païens, le mot a une double équivalence : signe corporel — tel que tatouage ou marque au feu reproduisant soit un symbole soit un nom divin — et définitive admission dans une communauté cultuelle. Or la plus ancienne équation Baptême = Sphragis, dans la langue ecclésiastique, ne semble pas reposer sur un *signum* physique ; mais la façon dont on parle du sceau baptismal, les comparaisons qui interviennent (Münzpraegung, Brandmarkung, Zeichnung der Tiere, Sklaven- u. Militaersignierung) montrent à quel point la valeur du mot dans le parler profane a influencé les expressions figurées de la théologie baptismale. D'autre part, dans la mesure où le baptême signifie l'acte définitif de réception dans le christianisme, le sphragis chrétien se rattache suffisamment — comme, du reste, l'expression correspondante des Mystères—à l'acception profane du mot désignant l'acte de sceller. Il y a donc, si l'on veut, parallèle entre le christianisme et les Mystères, sous ce rapport. Pour qu'il y eût lieu de parler d'emprunt, il faudrait d'abord établir la priorité de l'expression païenne. Cette priorité est indémontrable. Concédons-la et la question de l'emprunt ne sera point tranchée pour

autant, car l'expression païenne avec sa valeur cultuelle — consacrer définitivement — pouvait avoir déjà passé dans l'usage courant et les chrétiens pouvaient se l'approprier sans avoir à aller la demander à la terminologie des Mystères. D'ailleurs, toutes les tentatives qui ne s'attachent qu'à l'aspect *verbal* du problème sont condamnées d'avance à un échec. Il ne s'agit pas seulement du *mot*, mais de son *contenu*. Or le sceau baptismal est un sceau empreint sur l'âme, c'est une transformation, une surfrappe, une nouvelle création, une renaissance et cette sigillation n'a pas, dans la théologie des Mystères, le minimum d'analogie indispensable pour qu'on puisse envisager l'hypothèse d'une filiation.

J'arrête ici cette analyse, me contentant de signaler le chapitre IV qui retrace l'histoire du « Sphragisnamen » à partir du III^{e} siècle : Σφραγίς = signe de croix, le signe de croix dans la liturgie baptismale, le transfert du nom de Sphragis à la Confirmation, réalisé dès le déclin du III^{e} siècle en Occident, beaucoup plus lent à s'opérer en Orient. Sur ce dernier point notamment, il y a une intéressante évolution à observer, dont M. D. a rigoureusement marqué les étapes.

Je n'ai pas besoin de dire qu'on retrouve dans cette nouvelle étude la méthode et la maîtrise qui caractérisent les travaux de M. D. : même abondance disciplinée de la documentation, même netteté du plan, même clarté. Soucieux d'être complet, l'auteur a abordé son sujet par tous les biais, sous tous les angles ; il sait diviser sa matière, classer, interpréter les faits sans les forcer, s'en tenir aux conclusions incomplètes qui en découlent, sans céder à l'attrait de ces systématisations, satisfaisantes par leur régularité, mais souvent arbitraires, que nous présentent trop d'essais de ce genre.

Dans sa préface M. D. s'excusait de sa tentative prématurée. Je doute que le lecteur partage sa sévérité : son étude est claire et elle semble assez solide pour justifier toute confiance.

L. JALABERT

D^{r} SEB. EURINGER. — **Die Ueberlieferung der arabischen Uebersetzung des Diatessarons.** mit einer Textbeilage : **Die Beiruter Fragmente**, herausgeg. u. uebersetzt von D^{r} GEORG GRAF (*Biblische Studien*, XVII. Band, 2 Heft). Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung, 1912. In-8^{o}, pp. 71. — Mk. 2,50.

Nous avons déjà donné, dans le *Journal Asiatique* (9^{e} série, X, p. 303) et dans le *Machriq* (4^{e} année, 1901, p. 101), la description de trois feuillets manuscrits d'une traduction arabe du *Diatessaron* de Tatien. Ces feuillets, conservés dans la section manuscrite de la Bibliothèque orientale de notre Université, ont une valeur incontestable, due spécialement aux détails qu'on y relève dans les colophons, soit sur l'époque

où ils ont été transcrits (A. D. 1332), soit sur la liste des recensions antérieures, véritable arbre généalogique de copistes. Le D[r] G. Graf, dans un voyage scientifique entrepris en Orient durant l'été de 1911, a soumis ces fragments à une nouvelle étude, et c'est le résultat de son enquête avec la traduction de nos trois feuillets qu'il publie, à la suite du travail du D[r] Euringer sur la recension arabe du Diatessaron conservée au Musée Borgia (cod. B). Nous avouons que les arguments de ces deux savants, fruit de leurs patientes recherches, sont bien de nature à dissiper nos doutes sur la paternité de la traduction arabe. et nous adopterions définitivement leur conclusion, à savoir que cette traduction est bien l'œuvre du nestorien Abū' l-Faraǵ ibn aṭ-Ṭajjib († 1043), et non celle d'un prédécesseur, du IX[e] ou du X[e] siècle, s'il ne restait encore un point obscur, mais dont la saine critique ne saurait totalement se désintéresser : pourquoi cette traduction du *Diatessaron* n'est-elle pas mentionnée dans la liste des œuvres d'Ibn aṭ-Ṭajjib ? C'est là un vrai problème, que le présent ouvrage, laisse encore inexpliqué.

L. Cheikho

Autres ouvrages récemment parvenus à la Direction :

Johann Georg, Herzog zu Sachsen. — **Tagebuchblaetter aus Nordsyrien**, mit 85 Abbildungen. In-8°, VIII-71 pp. G. Teubner, Leipzig u. Berlin, 1912.

Très intéressant carnet de voyage, d'une lecture attachante autant qu'instructive. Voir *supra*, Bibliographie, p. XXIX seq. la liste des autres travaux du Prince Jean-Georges, résultat de son voyage en Orient.

Jos. Offord, Membre de l'Association pour l'encouragement des Etudes grecques, etc. **Recent Discoveries of Classical Literature** (Transactions R. S. L., vol. XXXI). In-8°, 117 pp.

Erudition très variée ; vue d'ensemble sur les récentes découvertes, appelée à rendre service comme répertoire et œuvre de vulgarisation. Nous avons été étonnés de ne pas y trouver mentionnés les Ἰχνευταί de Sophocle.

Dr Joseph Schaefers, Pfarrer in Lützen. — **Die Aethiopische Uebersetzung des Propheten Jeremias.** In-8°, VIII-206 pp. Herder, Freiburg i. B., 1912. — Mk. 10.

Faute de place, nous ne pouvons que signaler la belle tenue scientifique de cet ouvrage, et son exécution typographique irréprochable.

ERRATA ET ADDENDA.

p. 469, 1 Samuel 22, 14, l. 2, lire le participe שׁוּם ou שִׂים.

p. 555, note 3, mettre le trait numéral au-dessus des nombres coptes.

p. 557, note 2, l. 3, lire ⲙ̄ⲡⲉⲓⲙⲁ.

p. 559, l. 19 et 20, lire ⲟⲩ . . . . . ⲫⲩϭⲓ.

p. 560, l. 4, lire ⲙ̄ⲡⲉⲓⲙⲁ.

p. 561, l. 14, lire ⲅⲁⲣ.

« note, l. 1, ajouter « le copte » après etc.

« « l. 2, corriger ce texte conformément à celui de la page précédente l. 17.

p. 568, note, l. 17 fin, lire ⲉⲡⲥⲟⲡ.

« « l. 24, lire ⲙ̄ⲙⲣⲡ.

p. 580, note, l. 2, lire *Grammatik* au lieu de *Sprache*.

p. 64*, l. 1, lire *de* côté.

p. 79*, l. 5, lire קרת׳.

p. 81*, l. 4, lire ʿ*Aštart*.

p. 118*, l. 19, lire araméenne.

p. 120*, l. 4, lire *Šawaš*.

p. 127*, l. 6, lire comparaison. — p. 199*, l. 21, corr. رتا.

p. V, l. 23, lire « . . . et parlait ».

p. XXXIII, l. 17 ajouter *Rivista degli Studi orientali,* an. IV, Vol. IV, fasc. 3 (1911) : Arabische Handschriften des Top Kapú Seraj, p. 695-733.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME V

FASCICULE 1er

FASCICULE 2e

